

923.662
A31ami A

تجليد صالح الدقر

١٢٩٧٧

9

2

1164

يَقُولُ لَتُؤْمِنَ
وَأَنْ لَتُسْقَى 64

٦٧ - تَبِ الْفَرَاكِ اِحْقَاقًا فِي الْمَشْرِقِ

أيد الفكر المصري
الإمام محمد عبده

للمؤلف نفسه

« إحصاء العلوم » للفارابي ، الطبعة الأولى مع مقدمة وتعليقات ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣١

L'Humanisme de F.C.S. Schtiller نشر بمجلة كلية الآداب ، القاهرة ١٩٣٩

« ديكارت » ، الطبعة الأولى (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٤٢

« خصائص الروح الفرنسي » (دار النشر هودروس) القاهرة ١٩٤٤

« محمد عبده » (سلسلة أعلام الإسلام) القاهرة ١٩٤٤

« شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٥

Muhammad 'Abduh : Essai sur ses idées philosophiques et religieuses,
Le Caire 1945.

« الفلسفة الرواقية » (مكتبة الخانجي) القاهرة ١٩٤٥

« ديكارت » الطبعة الثانية ، مزيدة ومنقحة (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦

« دفاع عن العلم » لأبيرو بايه (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦

« إحصاء العلوم » للفارابي ، الطبعة الثانية (دار الفكر العربي) القاهرة ١٩٤٨

« التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت ، (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥١

« مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانت (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢

« نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢

« محاولات فلسفية » (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٣

« ديكارت » ، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٣

Muhammad Abduh, translated from the Arabic by Charles Wendell
(American Council of Learned Societies) Washington 1952.

« رائد الفكر المصري » (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥

923.662
A3lamif

رُسل الوعي الإنساني
بشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين

رائد الفكر المصري

الإمام محمد عبد الله

تأليف

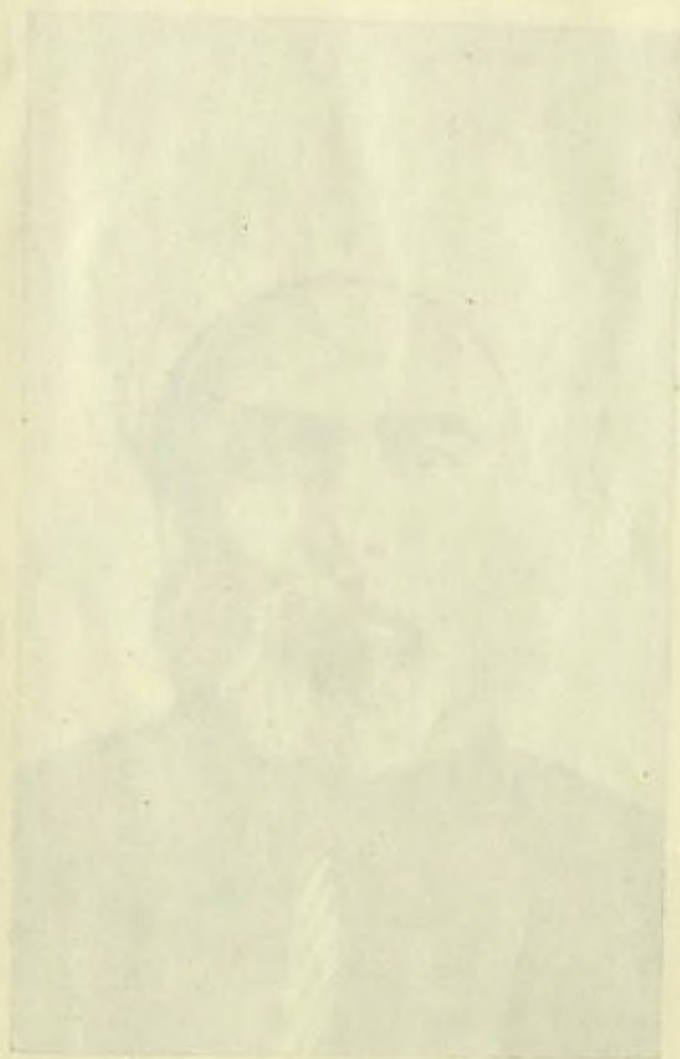
الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مكتبة النهضة المصرية
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع مدينتي بالقاهرة

١٩٥٥



الأستاذ الإمام محمد عبيد
(١٨٤٩ — ١٩٠٥)



Portrait of John
(1811-1873)

الاجتهاد

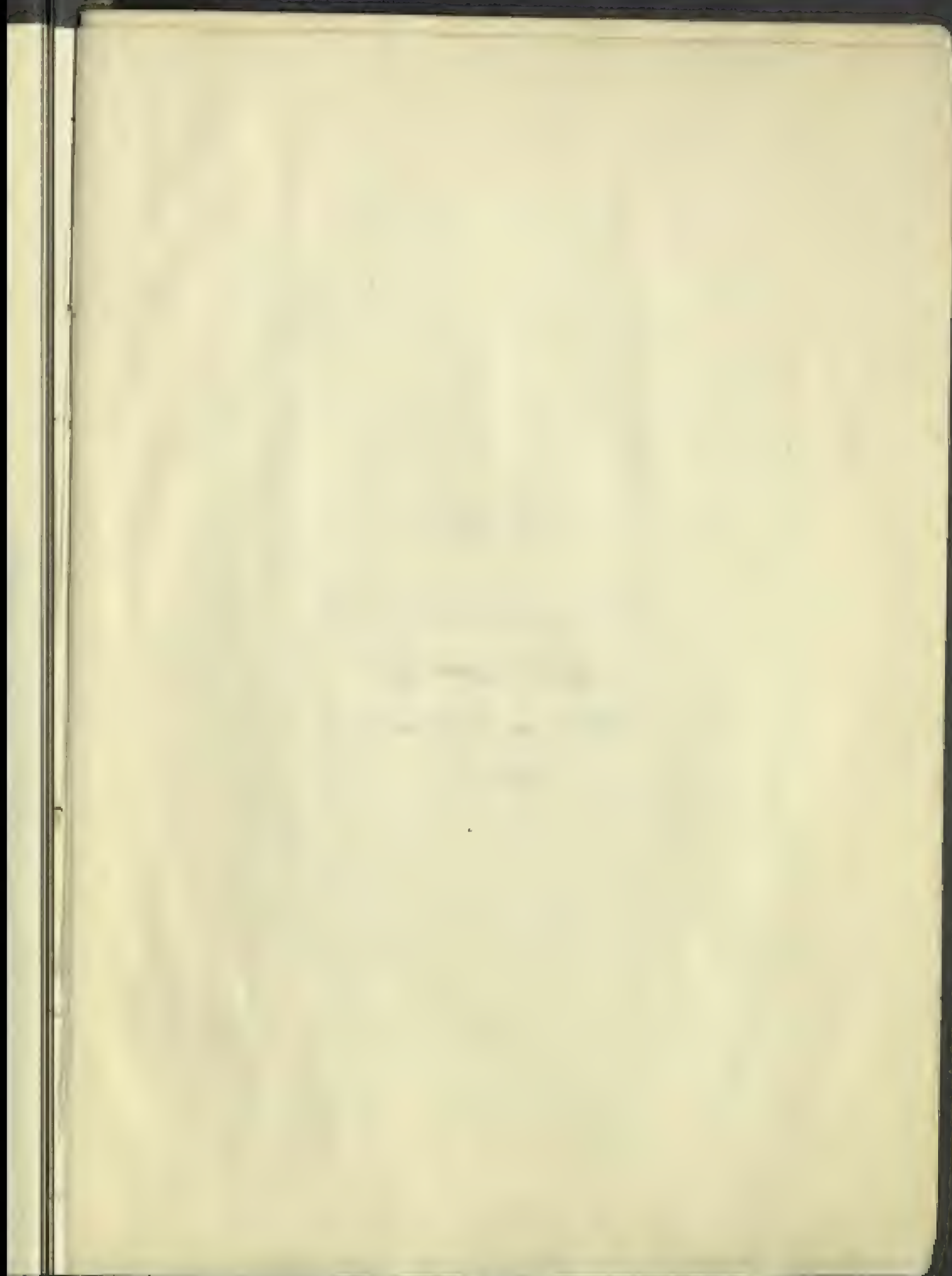
إلى روح أستاذي الفيلسوف الكامل

الشيخ مصطفى عبد الرازق

صاحب الفضل الأول في ظهور هذا الكتاب

عن الأستاذ الإمام .

ع . أ .



تصدير

« إنما بقاء الباطل في غفلة الحق عنه »
(محمد عبده)

باسم الله أفتتح سلسلة من المؤلفات الجديدة ، فكرت في إصدارها منذ سنين ، وجعلت عنوانها « رُسل الوعي الإنساني » ؛ ويعون الله أقدم أول كتاب في هذه السلسلة عن « رائد الفكر المصري »^(١) ؛ ويحمد الله تيسر لي نشره هذا العام ، في مناسبة الذكرى الحسينية لوفاة الأستاذ الإمام .

وما أحسبني بحاجة إلى الإفاضة في شرح الأسباب التي دعيتني إلى اختيار هذا البحث عن فلسفة محمد عبده ومذهبه في الإصلاح ؛ فقد لاحظت منذ زمان غير قصير ، أن الفكر المصري الأصيل لم يحظ بما يستحقه من عناية الباحثين ؛ إذ أن جبهة المستشرقين ، من أوروبيين وأمريكيين ، قد بهرتهم ذخائر الشرق ، فشغلهم دراسة ماضيه البعيد عن إطالة النظر في حاضره أو ماضيه القريب . ورأيت ، مع الأسف الشديد ، أن أهل المعرفة من المصريين قد وقفوا من ممثلي الحياة العقلية في بلادنا موقفاً سلبياً في بعض الأحيان قليل المبالاة في أكثرها^(٢) .

(١) يسرني أن أسجل أصدق الشكر لتلميذي وصديقي الدكتور محمد فتحي الشبلي ، على ما بذل في إخراج هذا الكتاب من جهد أدبي ممتاز .

(٢) انظر في هذا الصدد ملاحظات « جب » في بحثه : « دراسات في الأدب العربي المعاصر » المنشور في « مجلة مدرسة الدراسات الشرقية » (بالإنجليزية) م ٤ ، ص ٧٤٥ ، ٧٤٦ .

وأخذت أسائل نفسي : أليست أهم رسالة ينبغي أن تؤديها ، في هذه المرحلة من تاريخنا ، أن نعود إلى تراثنا الروحي نتعمقه ونستلهمه ، وإلى قادة الفكر عندنا نتلقى عنهم ونهتدى بهديهم

وقد كان من حسن حظي أن تطلعت في « الجامعة المصرية » على أستاذ ملهم نبيل — هو المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق — وكان هو نفسه تلميذاً ذكياً وفيّاً للإمام محمد عبده ، فاستطاع أن يشعل في نفسي وفي نفوس زملائي ذلك القبس الروحي الذي تلقاه عن أستاذه من قبل .

ثم تفرّبت عن مصر في البعثة الجامعية ، لاستكمال دراسة الفلسفة في « السربون » . وما كدت أفضى في تلك البيئة الجديدة سنوات قلائل حتى أخذ يعاودني التساؤل القديم . وسرعان ما وجدتني مستجيباً بكل سمعي وقلبي وعقلي لمخاتف قوى كان يلح عليّ ، الفينة بعد الفينة ، بأن أنهض لأداء واجبي الوطني في غير ما توان ، فأعكف على دراسة آراء ذلك المفكر العامل ، الذي قدّر له أن يكون أصدق داعٍ للحرية الفكرية ، وأول رائد للحركة الإصلاحية .

ومحمد عبده المصري ، الذي عبر أجلي تعبيرا وأثّراه عن روح أمّتنا ومقومات شخصيتنا ، يعدّ بحق رسولاً من رسل الوعي الإنساني . فنحن إذ نحرص على التعريف به ، في مصر وخارج مصر ، نأمل أن نشارك جهد طاقتنا ، في إذاعة مذهبه الذي يمثل أجمل ما في الفكر الإسلامي الحديث ، وأجلى ما في الروح العربية التجديدية ، وأسمى ما في الوعي القومي المصري .

ولا نزاع في أن للأستاذ الإمام آراء عميقة في النهضة الفكرية الحديثة التي

قامت في مصر وفي أقطار الشرق العربي والإسلامي . ولا يزال فكره ملهماً للحياة الروحية في بلادنا وفي أكثر البلاد الإسلامية . وإن التأمل المنصف لابد أن يلاحظ أننا حين نستقصى الحركة الفكرية ، منذ أيام قاسم أمين وسعد زغلول إلى المفكرين المعاصرين من مثل أحمد لطفى السيد وفريد وجدي ومصطفى عبدالرازق وعباس العقاد وطه حسين وأحمد أمين وعلى عبد الرزاق وحسين هيكل وخالد محمد خالد — نجد أنهم جميعاً ، على اختلاف نزعاتهم وتباين اتجاهاتهم ، لا يخلون من أن يكونوا متأثرين بأراء الأستاذ الإمام من قريب أو من بعيد .

ومن الحق أيضاً أن نقرر أن لتعاليم محمد عبده قيمةً عمليةً ، فضلاً عما لها من قيمة تاريخية : فإننا ما برحنا نلحس أثر الإمام قوياً ، لافي شئون الدين والأخلاق والتربية فحسب ، بل في مجالات الإصلاح الاجتماعي والسياسي في مصر وفي بلاد العروبة والإسلام .

على أن شخصية محمد عبده شخصية فذة تزخر أصالة وعمقا . نشأت أولاً في دائرة ضيقة ؛ هي دائرة الأدب والفلسفة ؛ ولكنها ما لبثت أن جاوزتها وامتد نشاطها إلى دوائر أوسع ، فانصلت بالأحداث الدينية والاجتماعية والسياسية اتصالاً بلغ من بُعد مداه أن ألهم في بعض النفوس مشاعر الحبة والحاسة والإعجاب ، وأيقظ في بعضها الآخر نيران الحقد والعداوة والبغضاء . وقد كان للأستاذ الإمام أصدقاء وتلاميذ كما كان له خصوم وأعداء . ولكن لم يتح له إلا قليل من النقد وأهل الإنصاف ؛ ولا عجب فإن من قادة الفكر من يهز الآراء والمعتقدات هزاً عنيفاً يعسر معه على الناس أن يحكموا عليه منصفين . ومن هنا كانت الصعوبة في عرض

آراء هذا الفكر على حقيقتها ، وتنقيتها مما علق بها من تأويلات مشهورة
وخلاقات لا تزال قائمة .

أما نحن فنرى أن « محمد عبده » قد أصبح في عداد رجال الماضي الجيد .
ومنزله عندنا في تلك الدائرة المضيئة ، دائرة الجهد الحق الذي يبقى بعد هدوء
العواصف وخلو النفوس من ثوران الحقد وانفعال الإعجاب . ومن أجل هذا
حاولنا بقدر ما في طاقتنا ، أن نضع أنفسنا موضع الفكر نفسه ، لكي نفهم وجهة
نظره هو ، لا لكي نسط رأى الغير فيه .

وقد اتهمنا لذلك منهجاً قريباً من المنهج الفلسفي عند الفيلسوف المعاصر
« هنري برجسون » : وهذا المنهج قوامه أن نبذل دائماً غاية الجهد للفهم الحتمي
والتعاطف العقلي والمشاركة من الداخل . وهذا الجهد « الجوتاني » هو عندنا
ضروري لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ولكل معنى صادق ، وبدونه
يقتنع على الباحث أيا كانت قدرته أن ينفذ إلى الشخصية التي يود أن يتعرف إليها ،
أو أن يفهم الموضوع الذي يريد أن يعالجه فهماً كاملاً .

ومن أجل هذا تنحينا قصداً عن طريقة قد يسلكها بعض المؤلفين : نراهم
وهم في مقام البسط والبيان ، يعرضون لأنظار الفكر ، فلا يتركون منها موضعاً إلا
وقد أوسعوه طعناً وتجريحاً ! ليس ذلك منهجنا ، ولستأ نرى لذلك الصنيع نفعاً ،
بل نحسب أن تاريخ فسكر ما ، هو نفسه عبارة عن نقد ضمني للذاهب الفكرية
السابقة عليه . وإذن فما قد كان حقاً في أنظار محمد عبده قد أضحى — من حيث
لا ندري — عنصراً من عناصر ذلك التراث الروحي الذي يمتلكه كل مصري

بل كل عربي أوتي حظاً من الثقافة في زماننا هذا ؛ وما كان باطلاً فيها فشأنه في الغالب أن يَهْتَمَل وأن يطرح شيئاً فشيئاً . وإذن فلسنا نرى وجهاً ولا حاجة إلى تخصيص صفحات من هذا البحث لنقد نظرات الأستاذ الإمام في الفلسفة أو في الدين أو في الاجتماع . ولكن الواجب يدعونا أن نوضح أن هذا الموقف الذي ارتضيناه من أول الأمر لم يمنعنا من النهوض ، عند الاقتضاء ، للدفاع عن رائد الفكر المصري في كل ما يمكن أن يكون القصد منه المساس بشخصه أو الانتقاص من قدره أو التعريف لأرائه .



عرف المتخصصون في أوروبا وفي أمريكا شيئاً من سيرة محمد عبده وأفكاره ، بفضل بحوث نخبة من العلماء نخص بالذكر منهم « هُرنِث » و « جولدنيِسهر » ، ومصطفى عبدالرازق ، و « تشارلز آدمس » . فإذا كنا بعد هؤلاء العلماء الأجلاء ، قد حاولنا بدورنا أن نتعرف إلى الأستاذ الإمام ، وأن نحيا في صحبته سنوات ، فإنما قصدنا أن نحاول السير بمذهبه خطوة أو خطوات ، دون أن نزع أننا سنعطى ذلك المذهب صيغةً نهائية حاسمة .

ونود أن نوضح منذ الآن أن هذا البحث الذي اقتضانا زماناً طويلاً قد أفضى بنا إلى أن نرى الأستاذ الإمام ومذهبه في صورة تبدو لنا جديدة ، وهي صورة تؤيد ما ذهب إليه أستاذنا « لاند » من أن الفكر المصري كان فيلسوفاً حقاً . ولما كانت كل فلسفة صحيحة هي في صميمها « حكمة » ، فإننا نأمل أننا إذ نبسط أنظار حكيم مصري عربي مسلم ، أن نكون قد شاركنا في تحييب الناس إلى ما في حياته من نفحات إلهية ، وما في فكره من أنوار إنسانية .

وكلمة أخرى نختتم بها هذا التصدير : لم نر حاجة إلى أن نعالج مختلف أنظار محمد عبده الفلسفية والدينية على حد سواء ؛ وإنما اضطررنا أحياناً إلى أن نترك بعض أجزاء من المذهب لم نتعرض لها إلا لتماماً . وليس معنى هذا أنها في نظرنا لا تستحق عناية واهتماماً ، إنما أردنا أن نتوسع في الأجزاء التي بدا لنا أن من الممكن بسطها بسطاً أكثر نفعاً وطرافة .

وإذن فالبحث الذي نقدمه اليوم إلى الجمهور العربي المستنير ليس عرضاً وافياً لنظريات محمد عبده ، وإنما هو محاولة قننا بها لتأويل فكره تأويلاً فلسفياً .

عبد الله أمين

رسالة إلى المؤلف

من أستاذه

المفطور د الشيخ مصطفى عبد الرازق

صديق الأستاذ الدكتور عثمان أمين :

أول من ترجم للشيخ محمد عبده ، وعنى بنشر آثاره هو السيد محمد رشيد رضا صاحب « المنار » . والسيد رشيد رضا هو أول من لقب الشيخ محمد عبده بالأستاذ الإمام . وهذا اللقب نفسه ينبيء بالصورة التي أراد أن يرسمها السيد رشيد لشيخه فيما كتب عنه ، وينبيء بالفكرة السائدة في وجهة نظر التلميذ إلى أستاذه . الشيخ محمد عبده عند السيد رشيد رضا إمام من أئمة الإسلام ، له في الدين مذهب يقوم أصحابه على روايته وتدوينه كما قام أصحاب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما على ما لأولئك الأئمة من مذاهب .

وإذا كان الشيخ عبده إماماً في الدين ، فالسيد رشيد رضا لاشك صاحبه ومفتر مذهب ومكمله . وقد بذل منشيء « المنار » — راحة الله عليه — مجهوداً في هذه الناحية ضخماً خافلاً بالمباحث الدينية والمناقشات الفقهية . وكان لهذا المجهود العظيم أثر غير ضئيل في طلاب العلوم الدينية ومن إليهم ، وفي توجيه الدراسات الشرعية في بلاد الإسلام المختلفة .

ثم نهض بعض الكتاب والباحثين للدراسات تفصل بالشيخ محمد عبده وآثاره من غير الناحية التي كان السيد رشيد يقصر نظره عليها ، وشارك في ذلك طائفة من المستشرقين . لكن هذه الدراسات لم تعد في جملتها أن تكون محاولات

متفجرة وأن يكون حظ الأدب فيها أكبر من حظ التعمق في البحث، والاستقصاء في المراجع الآخذة في الازدياد .

ولقد رأيتك تتخذ من الأستاذ الإمام موضوع دراسة تحفز لها كل همتك ، وتقبل عليها بكل قلبك ؛ وشهدت بعض عنائك في تتبع المراجع وتخصيص النصوص ، واستقراء الآثار ، وحسن الانتفاع بذلك كله في الاستنتاج والحكم .

ثم قرأت رسالتك لما أنتمتها ، وكنت حاضر مناقشتها حين تقدمت بها لنيل الدكتوراه . فكنت من أشد الناس سروراً بك وإعجاباً بصنفك الممتاز الذي يعزز صورة للشيخ عبده صادقة ناطقة ، ويحيط بكل الجوانب من نشاطه الإصلاحى المتراعى الأطراف ، ويعرض أنظاره الفلسفية في اتساق ووضوح وحسن طريقة . وإن كتابك ليسد ثغرة في الدراسات المتصلة بالشيخ عبده ، وفي الدراسات المتصلة بتاريخ نهضتنا الفكرية والاجتماعية الحديثة من ناحية أثر الشيخ عبده فيها .

مضى أربعون عاماً إلا قليلاً على وفاة الأستاذ الإمام ، فكتابك الطيب ثمينة الجيل الجديد من العلماء لمعلم الجيل القديم .

وهي ثمينة كريمة تتأرجح بالحب والوفاء . وأى شيء في الدنيا أكرم من الحب والوفاء ؟

شكر الله لك وحيالك .

مصطفى عبد الرازى

١٩ أبريل سنة ١٩٤٥

الباب الأول
سيرة محمد عبده

100

الفضل الأول

محمد عبده في شبابه

(١٨٤٩ — ١٨٨٨)

ترجع معرفتنا بأهم ما يعيننا من حياة الأستاذ الإمام محمد عبده إلى مصدر ممتاز ، نظراً لصدقه وأصالته وندرة مثيله في التراث العقلي الإسلامي^(١) : ذلك المصدر هو « سيرة » المفكر المصري ، كتبها هو نفسه ، حين آذن نجم حياته بالأفول ، وكان ذلك إجابة عن أسئلة وجهها إليه بهذا الصدد تلميذه السيد رشيد رضا . وتحت بدنا أيضاً ، بقلم الإمام عدد من الوثائق والمخطوطات ذات الأهمية البالغة عن أسرته وتربيته الأولى^(٢) .

وُلد محمد عبده سنة ١٨٤٩ في قرية مصرية — محلة نصر — من أبوين مصريين متوسطي الحال . وتعلم القراءة والكتابة في منزل والده ، دون أن يذهب إلى « الكتاب »

وبعد أن جاوز الصبي العاشرة من عمره أتم حفظ القرآن على حافظ خاص . ثم ذهب إلى « الجامع الأحمدي » في طنطا ، ليتعلم تجويد القرآن وقواعد اللغة العربية . لكن منهج التعليم في « الجامع الأحمدي » كان منهجاً وعراً شاقاً ، يخالف ما تقضي به أبسط قواعد التربية^(٣) . وكاد الصبي أن يتصرف عن العلم

(١) تذكر من السيرة المشهورة عند مفكري المسلمين حبة ابن سينا التي بدأها الفيلسوف وأتمها تلميذه الجوزجاني (ابن أبي عمير) : « طبقات الأطباء » طبع مولد ، ج ٢ ، ص ٢٠ — (٢) ونذكر أيضاً كتاب « اللذذ من الضلال » للزلي وهو الكتاب المشهور الذي قص فيه حجة الإسلام أهم أحداث حياته وتطورات فكره .

(٢) نجد تفصيل ذلك في كتاب السيد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » القاهرة ١٩٢١ ، ج ١ ، ص ٩ — ٢٥ .

(٣) انظر : مجلة « النور » شهيد رشيد رضا ، المجلد الثامن من ٣٨١ — ٣٨٢ .

وأن يشتغل بالزراعة ، لولا أن أن قتيض الله له أن يلتقى — وهو عنقوان أزمة نفسية — بأحد أحوال أبيه ، الشيخ درويش ؛ وهو رجل صوفي طيب القلب ذكي الفؤاد ، استطاع في خمسة عشر يوماً أن يروض جراح الفتى ، وأن يوجهه إلى المعاني القدسية واللذائذ الروحية . وقد تحدث محمد عبده نفسه عن ذلك الأثر الطيب الذي تلقاه في ريعان شبابه فقال : « وتفرقت عني جميع الموم ، ولم يبق إلا هم واحد ، وهو أن أكون كامل المعرفة ، كامل أدب النفس . ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ ، الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد ... [هذا الشيخ] هو مفتاح سعادتني ، إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا ، وهو الذي ردة لي ما كان غاب عني من غريزتي ، وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي .. »^(١)

والحادث الجلل في شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة الإسلامية . وأنفق محمد عبده في تلك الجامعة زهاء ثلاث سنين ، دون أن يجني فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها هنالك . ولاشك أن مرجع ذلك إلى طريقة التدريس السائدة في الأزهر ، تلك الطريقة الجامدة العقيمة التي كانت تفرض على طلاب العلم مختصرات لا تفهم إلا بشروح وحواش وتقارير ، وإنما تزعم ذاكرتهم بمشاهد مشوش من المعلومات النحوية المتشابكة والتدقيقات اللفظية التي تزهد الفكر وتعوقه عن النمو .^(٢) فأنصرف الشاب عن العلوم الأزهرية ، وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة .

(١) انظر : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٣

(٢) انظر : محمد عبد الله عنان : « تاريخ الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٢ وكذلك :

محمد صبري : « الامبراطورية المصرية في عهد اسماعيل » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٣ ص ٣٢٨

وفي ذلك الحين أملت به أزمة نفسية ، جعلته ينقطع عن الدروس ، ويمارس ضروب الزهد والرياضة ، ويحاول أن يعتزل العالم ويفر من الناس . ولكنه اجتاز هذه الأزمة الصوفية بفضل الشيخ درويش أيضاً^(١)

وكان من حسن حظه أن التقى بشخصية عظيمة سيكون لها أثر عميق ، يلهمه ويوجهه كما فعل خال أبيه من قبل . وكانت تلك الشخصية في هذه المرة شخصية

أرجل ثائر وبطل من أبطال التحرير ، هو السيد جمال الدين الأفغاني^(٢) . كان

هذا الرجل ذو العبقرية الفذة رائد الحرية الدينية والسياسية في نظر الشعوب الشرقية^(٣) ؛ فقد جذبت إليه قوة شخصيته وسحرها في القاهرة ، وفي استقبال

قبلها ، جماعة من الشبان المتحمسين كان في وسعه أن يذيع بينهم ، في غير

ما تحفظ ، ذخيرة معارفه المتنوعة ، ويلهمهم قياً من روحه النافذ ويثبت فيهم

شيئاً من شجاعته النادرة^(٤) . والواقع أنه كان لا بد للإنسان في ذلك العصر من أن

يكون ذا حظ عظيم من الشجاعة حتى يعبر عن آرائه في حرية : فلم يكن الخديوي

إسماعيل يطبق أي معارضة ، وكانت السلطات الدينية العليا — التي لاذت

بالصمت إزاء المظالم عهداً طويلاً — قد استكانت إلى تلك الحال وأيدتها

بالسمع والطاعة .

في تلك الظلمة الخالصة التي أطبقت على الحياة الأخلاقية والعقلية في البيئة

(١) انظر : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) انظر : جولاندبير : مقال عن محمد عبده في « موسوعة الإسلام » ج ١

(النسخة الفرنسية) ص ١٣٠٧ ج ١ ؛ وأيضاً : عبد الرحمن الرافعي : « عصر إسماعيل » .

القاهرة ١٩٣٣ مجلد ٢ ص ١٤٨ ج ١ .

(٣) انظر : بلنت : « التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر » لندن ١٩٠٧

ص ١٠٠ ج ١ .

(٤) جرجي زيدان : « مشاهير الشرق » القاهرة ١٩١٠ م ١ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

الأزهرية ، انبثقت تعاليم جمال الدين الجريئة كبريق يأخذ بالأبصار^(١) . وإليك صورة من الانطباع الذي تركه الزعيم الأفغانى فى نفس الفيلسوف « رنان » : « كنت أتحدث إليه ، فكان يخيّل إلى ، من حرية فكره ونبالة طبعه وإخلاص قلبه ، أنى أرى وجهاً لوجه أحد معارفى القدماء ، وأنى أشهد ابن سينا أو ابن رشد أو واحداً من أولئك الأحرار العظام الذين مثّلوا ، خلال خمسة قرون ، تقاليد الفكر الإنسانى »^(٢) .

ما من قطر من أقطار الشرق أترفيه جمال الدين مثل تأثيره فى مصر : فهو من أوائل العاملين على تطور الروح الوطنى فى هذه البلاد^(٣) . وقد نسب إليه بحق الدور التاريخى « لأبى التومية »^(٤) . استطاع الرجل بخطبه الملهمة أن ينفض فى النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة فى العدالة : خطب مرة فى الاسكندرية قبل خلع الخديو اسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتسبب ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظلمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك ؟ »^(٥) . بهذه الجرأة كان جمال الدين يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق فى إيقاظ الناس ، وتنبيه الحكوميين إلى حقوقهم قبل الحاكمين فأنجبه الناس إلى نقد تصرفات اصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق فى التصرف فى شؤون الرعية . وليس هنالك شك فى أن لجمال الدين يداً فى الحركة العرايية . ومن المحقق أن

(١) بشت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر » (بالإنجليزية) من ١٠٣ ، ١٠٤ وأيضاً : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ من ١٢٥ مع : محمد مصطفى المراعى : مقال فى مجلة « الرسالة » عدد ٢١ يوليو ١٩٤١ من ٩١٢ ، ٩١٤ .

(٢) ارنست رنان : مقال فى « جورنال دى ديبا » باريس ١٩ مايو ١٨٨٣ .

(٣) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » من ٣٢٩ وما بعدها .

(٤) أنظر : لوثرروب ستودارد : « حاضر العالم الإسلامى » (الترجمة الفرنسية) ،

باريس ١٩٢٣ من ١٥٩ مع .

(٥) أنظر : أحمد شفيق باشا : « حويات مصر السياسية » .

المبدأ الوطني الذي سيطر على تلك الحركة من غرسه ، كما قال شكيب أرسلان ،
« وإن كان هب على ذلك الزرع من سموم الجهل وتقصان التربية السياسية
ولفحة الدسائس الأجنبية ما صوّح نصرته ، شأن تلك الدسائس على كل نهضة
تحدث في الشرق ، أو حركة إصلاح تشفق من ورائها الدول أن تتعرق حجب
الغباوة التي هي أصدق عوامل الاستعمار ... »^(١)

على أن جمال الدين قد عرف بالدعوة إلى « الجامعة الإسلامية » التي ترمي
إلى اتحاد جميع الشعوب التي تعيش في كنف الإسلام ، لكي يتيسر لها التخلص
من سيطرة الأجنبي^(٢) . وقد كان يقول بهذا الصدد إن الدول الغربية تنتحل الأعذار
في هجومها وعدوانها على البلاد الإسلامية وإذلالها وإكراهها ، بقولها « إن
الممالك الإسلامية هذه إنما هي من الأنحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون
قوامه على شؤون نفسها بنفسها ، في حين أن تلك الدول عينها لا تكف عن
التذرع بألوف الذرائع ، حتى بالحرب والحديد والنار ، للقضاء على كل حركة من
حركات النهضة والإصلاح في البلاد الإسلامية . ومن ثم يجب على العالم الإسلامي
أن يتحد في حلف دفاعي كبير ، يستطيع بذلك أن يصون نفسه من الغناء .
والوصول إلى هذه الغاية إنما يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم في الغرب وأن
يكتنه أسرار تفوقه وقدرته^(٣) » . بيد أن جمال الدين لم يكن يعني بذلك
إحلال قومية الدين محل قومية القطر ، « وإنما كان يرغب في أن تتحد جميع
الأقطار الإسلامية ، مع استقلال كل منها عن الآخر ، إلى هدف واحد هو
التحرير السياسي . ومن أجل النهوض بالوطن المصري أو التركي أو الفارسي كان

(١) أغلظ تعليقات شكيب أرسلان على كتاب « حاضر العالم الإسلامي » تأليف لوثرروب

سنودارد ، الترجمة العربية ، القاهرة . سنة ١٩٣٣ المجلد الثاني من ٢٨٩ — ٣٠٣ .

(٢) أنظر : محمد الخزومي باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغاني » بيروت ١٩٣١

س ١٤١ — ١٤٢ ، ٢٦٠ — ٢٩٧ : ٣٥٠ — ٣٥٩ .

(٣) لوثرروب سنودارد : « حاضر العالم الإسلامي » المجلد الأول من ٣٠٧ .

يعمل على نهضة الإسلام الذى يتغلغل فى الحياة السياسية والاجتماعية للأقطار الإسلامية المختلفة . على أن عبء النهوض بمهمة الإصلاح الدينى ، سيقع فى صميمه على عاتق تلميذه الغيور محمد عبده ، الذى سيكون لوفى الشرق حقاً^(١)

التف حول جمال الدين صفوة القوم فى القاهرة . واستطاع محمد عبده ، بفضل ما تلقاه عن أستاذه من هداية روحية ، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على دراسة العلوم المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة وغيرها مما لم يكن له مكان فى مناهج الأزهر^(٢)

وأذن فقد بدأت عقلية المجاور الشاب تتجه إتجاهاً جديداً حين احتكت بأفكار أستاذه الأفغانى : فرأيناه ينشئ المقالات للصحف فى موضوعات ثقافية عامة ، نحس فيها أنه يبذل جهده للتحرر من العرف الدينى الذى كان له سلطان قوى فى ذلك الحين^(٣) . كان التلميذ متعطشاً للمعرفة وللحقيقة ، وكان يحلم بالتحرير والعدالة ، فلم يفته أن يعلن حماسه لأستاذه فى باكورة مؤلفاته ، «رسالة الوردات» التى ظهرت سنة ١٨٧٤^(٤)

ونشط الأفغانى لبث تعاليم الحرة التى لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وأخذ يقرأ لتلاميذه طائفة من الكتب العربية القديمة ، والكتب الأوربية للعربية فى الفلسفة والتاريخ والسياسة والاجتماع ، فكان ذلك فتحاً جديداً فى موضوعات التعليم^(٥) . ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة لم تكن مألوفة عند شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة

(١) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » ص ٣٠٠ (فى الخامس) .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٦ : جرحى زمان : « مشاهير الشرق » ج ١ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٢ — ٣٦ .

(٤) محمد عبده : « رسالة الوردات » القاهرة ١٩٢٥ ص ٢ .

(٥) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٣ ، ١٠٤ :

عميقة ، وصورة عن الكون منظمة^(١) . ولكن أهم ما استمدته التليذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية وبقظة الوعي القومي^(٢) .

وفي الوقت عينه بدأ الشاب المصري يند بصره إلى الآفاق البعيدة ، فأخذ يهتم بالعلاقات السياسية بين الشرق والغرب ، ويفكر فيما ينبغي لبناء الحياة الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي بناء جديداً

وفي سنة ١٨٧٧ تقدم محمد عبده لامتحان العالمية في الأزهر ، فظفر بالشهادة على الرغم من الشكوك التي حامت حول اسمه ، لاتصاله بجمال الدين الأفغاني ، ولكتابته الفصول داعياً إلى التجديد وترك التقليد^(٣) .

وأخذ محمد عبده يلقي دروساً في المنطق والكلام والأخلاق ؛ وامتازت دروسه بمنهج جديد جمع حوله عدداً عظيماً من الطلاب . ومع أن الأزهرى الشاب صار مدرساً إلا أنه كان مفكراً طليعة ، لم يكف قط عن المدرس ، والارتشاف من مناهل العلوم التي كانت تسمى « بالحديث » لأنها لم تكن مألوقة في التعليم بالأزهر^(٤) .

وفي هذه الفترة من حياته يبدو أنه انضم إلى الفرع الماسوني « كوكب الشرق » التابع للحفل الماسوني الأعظم في إنجلترا ؛ وكان هذا الفرع يضم حوالي ثلثائة عضو من صفوة البلاد^(٥) . وكان الحفل يحيد تبادل الأفكار بين الرجال

(١) أحمد أمين : « زعماء الإصلاح في العصر الحديث » القاهرة ١٩٤٨ ص ٦٦ .

(٢) لاووقوف على منزلة محمد عبده من أستاذه ، راجع : محمد الحزوي باشا : « خاطرات

جمال الدين الأفغاني » ص ٢٤٥ — ٢٤٩ .

(٣) أنظر : عثمان أمين : « محمد عبده » (أعلام الإسلام) القاهرة سنة ١٩٤٤ .

(٤) أرتين باشا : « نظرات في التعليم العام في مصر » (بالفرنسية) القاهرة سنة ١٨٩٤ ؛

وأبضا : ارميتجون : « التعليم والمذهب والحياة في الجامعات الإسلامية في مصر » (بالفرنسية)

باريس سنة ١٩٠٧

(٥) رشيد رضا : « المنار » م ٨ ص ٤٠٢

الواقفين على دخائل السياسة ، وينشئ بينهم رابطة من التضامن والتعاون ، وكان هذا نواة للحزب الوطني الذي سيكون له بعد شأن عظيم ^(١) .

وفي سنة ١٨٧٩ أصبح محمد عبده أستاذاً للتاريخ في مدرسة دار العلوم ^(٢) ، وأستاذاً للأدب في مدرسة الألسن ، وظل يشغل هاتين الوظيفتين إلى جانب مواصلة لدروسه في الأزهر ^(٣) .

وفي الوقت نفسه اتجه إلى النشاط الصحفي الذي حبه فيه من قبل أستاذه جمال الدين . ومن المعلوم أن مصر كانت الموطن الرئيسي الأول للصحافة العربية ^(٤) . ففي سنة ١٨٢٢ أسس محمد علي ، بالقاهرة ، جريدة « الوقائع المصرية » ، وكانت أشبه بسجل للأوامر الرسمية أو لسان للدعاية الحكومية . ثم ظهرت بعد ذلك صحف عديدة كان يدير أغلبها سوربون . وشهدت الصحافة العربية ازدهاراً خاصاً في مصر في عهد الخديو اسماعيل ^(٥) . وكان مما أثار اهتمام المصريين بالسياسة الحركات السياسية والاجتماعية العظيمة ، كافتتاح قناة السويس سنة ١٨٦٩ ، والنزاع التركي المصري سنة ١٨٦٩ ، والحرب التركية الروسية سنة ١٨٧٧ ^(٦) . وبدأ الرأي العام المصري في الظهور لأول مرة سنة ١٨٧٧ ، وهي السنة التي أصدر فيها الوطنيون المصريون بعض الصحف من بينها « مصر » و « الوطن » ^(٧) .

(١) محمد صبري : « الامراطورية المصرية في عهد اسماعيل » ص ٣٤٩ .

(٢) ص « كلية دار العلوم » اليوم . وقد أنشأها علي مبارك باشا ، للفتاة بالمعتمدية الإسلامية والمعلومة في إحياء اللغة العربية .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٤) مارتن هارتمان : « الصحافة العربية المصرية » (بالإنجليزية) لندن ١٨٩٩ ؛ وأيضاً : محمد صبري : « نشأة الروح النوي المصري » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٤ ص ١٦٠ مع .

(٥) فليبي دي طرازي : « تاريخ الصحافة العربية » بيروت سنة ١٩١٣ ؛ وأيضاً : جرجي زيدان : « تاريخ آداب اللغة العربية » ج ٤ ص ٢٧٢ .

(٦) جورج قيل : « الحقيقة » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ .

(٧) كريم مرز : مقال عن « الخديو » في « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسية)

وقد بدأ الناس يسمعون لأول مرة ذلك الشعار الجميل : « مصر للمصريين »^(١) .
 وقد خلف لنا محمد عبده في مذكراته التي لم تنشر عن « أسباب الثورة
 العرابية » وثيقة هامة جاء فيها أن « أهالي مصر قبل سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٧ م)
 كانوا يرون شئونهم العامة بل والخاصة ملكا لحاكمهم الأعلى ومن يستنبيه عنه في
 تدبير أمورهم يتصرف فيها حسب إرادته ... ولا يرى أحد منهم رأيا يحق
 له أن يديه في إدارة بلاده ، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيه
 صلاحا لأمته ، ولا يعلمون من علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم يحكمون
 مصر فون فيما تكلفهم الحكومة به وتضربه عليهم . وكانوا في غاية البعد عن معرفة
 ما عليه الأمم الأخرى سواء كانت إسلامية أو أوربية . ومع كثرة من ذهب منهم
 إلى أوربا وتعلم فيها من عهد محمد علي باشا الكبير إلى ذلك التاريخ الذي ذكرناه
 (١٨٧٧) ... لم يشر الأهالي بشيء من غمرات تلك الأسفار ، ولا فوائد تلك
 المعارف التي اكتسبت بها . ومع أن اسماعيل باشا أبدع « مجلس الشورى »
 في مصر سنة ١٢٨٣ هـ (١٨٦٦ م) وكان من حقه أن يعلم الأهالي أن لهم
 شأنا في مصالح بلادهم وأن لهم رأيا يرجع إليه فيها ، لم يحس أحد منهم ولا من
 أعضاء المجلس أنفسهم بأن لهم ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل هذه الهيئة
 الشورية ، لأن مبدع المجلس قيده في النظام والعمل ؛ أما في النظام فلأنه قد نص
 فيه على أن نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة من خصائصه وما يعن لها أن
 ترسله إليه للمداولة فيه . وأما في العمل فلأنه كان يرسل من قبله عند المداولة من
 يجبر الأعضاء بإرادة جنابه ، فيقررون ما يريد بعد مداولة صورية ، فكانوا
 يشعرون بأن الإرادة المطلقة هي التي كانت ولا تزال تصرفهم في آرائهم . هل
 كان يمكن لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به ؟ هل كان يمكن لشخص أن

(١) عبارة مشهورة يقال إن الذي أطلقها هو سليم حاشي ، وربما « أبو نضارة »

(راجع : دو بتيير : « مصر العاجية » (بالفرنسية) باريس ١٨٨٥ من ١١ .

يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم ؟ لو حدثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيراً من تلك ، هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره ؟ كلا فإنه كان بجانب كل لفظ نفي عن الوطن ، أو إزهاق للروح ، أو تجريد من المال !^(١)

و بينما الناس على هذا ، لا كاتب بينهم ، ولا خاطب بعضهم ، إذ عرض أمر قدامي ليلتفت إليه وإن كان مما جرت به السنة الإلهية في كل زمان ... جاء إلى هذه الدوار في سنة ١٢٨٦ رجل غريب بصير في الدين . عارف بأحوال الأمم ، واسع الاطلاع ، جهم المعارف ، جرى القلب ، وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغاني ... اشتغل بالتدريس لبعض العلوم العقلية ... وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة ، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحيائهم ، فاستيقظت مشاعر ، واتقبت عقول ، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصاً في القاهرة . كل ذلك والحاكم القوي في علو مكانه أرفع من أن يناله هذا الشعاع في ضعف شأنه ، ولا يزال هذا الشعاع يقوى بالتدريج البطيء ، وينتشر في الأنحاء على غير نظام ، إلى أن نشبت الحرب بين الدولة العثمانية ودولة روسيا في سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٧ م) . وجد الناس من أنفسهم لذة في الاطلاع على ما يكون من شأن الدولة العثمانية صاحبة السيادة عليهم مع دولة روسيا ، فتطلعوا إلى ما يرد من أخبار الحرب ، وكثرة الأجانب في هذه البلاد سهلت ورود الجرائد الأوربية إلى طلابها من الأوربيين ... وسرى هذا الشعور إلى بعض الجرائد العربية التي كانت لا تزال إلى هذا العهد قاصرة على ما لا يهمهم ، فانطلقت في إيراد الحوادث ونشرها ، وظهر فيها الميل إلى إظهار ما كانت تأتي به العساكر الروسية ، وازدراء ما كان ينسب إلى الجنود العثمانية .

(١) فارن : دو ينيير : « مصر الحاجية » ص ١٤ ج .

فوجد في الناس الناقم على تلك الجرائد والناصر لها ، وحدث بين العامة نوع من الجدل لم يكن معروفاً من قبل . ثم استحدثت جرائد كثيرة لمباراة ما سبقها في نشر الأخبار ، ومناوأتها في المشرب ، واندفعت الرغبات إلى الاشتراك فيها إلى حد يمكن منعه ، وقضى سلطان الوقت على سلطان الإرادة القاهرة .

« لم يكن ما يُنشر في الجرائد محصوراً في حوادث الحرب ، بل اجتراً الكثير منها على نشر ما عليه سائر الأمم في سيرتهم السياسية والمعاشية ، وزادوا على ذلك نشر ما كان قد بدأ في الحكومة المصرية من سوء الأحوال المالية . . . »^(١)

وفي مستهل حكم الخديو توفيق عيّن رياض باشا ، محمد عبده محرراً للجريدة الرسمية . وأصبح رجل الدين الأزهرى بعد قليل رئيس التحرير . وبفضل من وحيه الدافع انتقلت الجريدة إلى عهد من النشاط والامتراق ، وفيها برز ما يميز عمل محمد عبده من الاتجاه نحو الإصلاح الدينى والأخلاقي : كان الشيخ فيها يحق مصلحا ومعلما في آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة وتقويم أخلاقها والنهوض بها نهضة اجتماعية ، في تدرج وأناة ، ومن غير عنف ولا طفرة . وكان يعتقد ان ذلك يتم إذا سلك قاداتها سبيل التربية والتنقيف ، لاسبيل تقليد الغرب من غير فهم نافذ ولا إدراك عميق ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية^(٢) .

ثم حدث بعد ذلك انقلاب سنة ١٨٧٩ الذي أدى إلى سقوط وزارة نوبار والوزراء الأوربيين الآخرين ، وكانت هذه أول نتيجة من نتائج الحركة الوطنية

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٣٦ ، ٣٨ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٣٧ — مع : راجع ما كتبه

محمد عبده عنه عن عمله في « الوقائع المصرية » في : رشيد رضا : « تاريخ . . » ج ١

ص ١٧٥ — ١٨٠ وفقرته بما ورد في : « تاريخ » ج ٣ ص ١٢٧ .

التي أخذت في النمو . وثمة نتيجة أخرى أخطر من ذلك ، هي تأليب الجيش المصري بقيادة عرابي على الضباط الأتراك والشراكسة : فقد أفضى إلى ثورة أعقبها احتلال القوات البريطانية للأراضي المصرية سنة ١٨٨٢^(١) .

ولم يكن محمد عبده في بداية الأمر مثابراً لعرابي : فقد كان يعتبره ناطقاً بأفكار عسكرية بحتة^(٢) . وكان محمد عبده يعلن أنه يفضل قيام نظام للحكم ، مصحوب بإصلاح داخلي تقدمي ، وسيلته الرئيسية في نظره هي نشر الثقافة وحث الترية الأخلاقية والسياسية الصحيحة التي تناسب قيام دستور حر . وكان يقول في هذا الصدد لعرابي نفسه : « إن الأمة لو كانت مستعدة لأن تشارك الحكومة في إدارة شئونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى . فليطلب به رؤساء الجند غير مشروع : لأنه لو تحقق ونالت البلاد مجلس شورى لما كان ذلك تصوريا لاستعداد الأمة ولا تحقيقاً لمطالبها ، فلا يلبث أن ينهدم ويذول . وأخشى أن يجر هذا الشعب على البلاد احتلالاً أجنبياً »^(٣) .

ولكن إزاء تدفق الحوادث لم يستطع المصري الغيور إلا أن يسارع بشدأزر العرايين الثائرين حتى غدا أحد الرموس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية^(٤) . ولنسترجع الوقائع : تأليف وزارة البارودي ، وإعلان دستور سنة ١٨٨٢ . وضرب الأسطول الإنجليزي لميناء الاسكندرية واشتبك الجيش المصري مع الانجليزى . . . في هذه المرحلة من حياة الثورة المصرية كان محمد عبده يناضل

(١) عبد الرحمن الرافعي : « الثورة العرابية » القاهرة ١٩٣٧ ؛ أحمد عرابي : « كشف السار عن الأسرار » مطبعة مصر ، القاهرة .

(٢) برودي : « كيف دافعنا عن عرابي وصحبه » (بالإنجليزية) لندن ١٨٨٤ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٢٧ ، ١٢٥ ، ٢١٧ ؛ قارن : عبد الرحمن

الرافعي : « الثورة العرابية » ص ٥٤٠ .

(٤) قال محمد عبده إن الاجتماعات الشعبية الكثيرة التي عقدت بقصد المطالبة بالدستور ،

قد غيرت مقام عرابي تغييراً حاسماً من قائد الجيش إلى قائد مصر كلها (انظر : برودي :

« كيف دافعنا عن عرابي » ص ٢٣٠) .

في عزيمة وإخلاص في سبيل حرية الشعب المصري وإستقلاله في الداخل والخارج^(١).

وبعد فشل غرابي ، اتهم محمد عبده بالتآمر مع رجال الثورة ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفي ثلاث سنوات^(٢). فاختار سوريا ، ورحل إليها سنة ١٨٨٣ . ولم تطل إقامته الأولى هناك ، إذ دعاه أستاذه الأفغاني ، بعد عودته من الهند ، إلى اللحاق به في باريس .

وهبط محمد عبده أرض فرنسا ، أول مرة ، في مستهل عام ١٨٨٤ . وفي باريس التقى من جديد بأستاذه ، وهناك عملاً معاً على تأسيس جمعية وصحيفة أسبوعية باسم « العروة الوثقى » ، جعلت منها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ، والذود عن الشرقيين . ومكافحة التسلط الأجنبي والطغيان الداخلي ، وتخليص مصر من الاحتلال الإنجليزي بوجه خاص^(٣). وكانت « العروة » أول صحيفة عربية ظهرت في أوروبا ، نهضت بمثل هذه المهمة الشاقة ، وذاذت عنها في حماسة وبلاغة^(٤).

ولا ريب أن حياة محمد عبده بباريس لم تكن تخلو من طرافة^(٥) : فقد كان يعمل بهمة لا تعرف الكلل في تحرير المجلة ؛ وكان مكتب التحرير ندوة لجميع الشرقيين المقيمين أو الزائرين ، من هنود ومصريين وسوريين وفارسيين

(١) أنظر : عثمان أمين : « محمد عبده » القاهرة ١٩٤٤ ص ٦١ — ٦٥ — أنظر أيضاً : روبرت : « مصر تحت الاحتلال الإنجليزي » (بالفرنسية) القاهرة ١٨٩٦ ، الفصل الثاني .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٥٧ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٢٩٢ . عبد الرحمن الزاوي : « عصر إسماعيل » م ٢ ص ١٢٨ .

(٤) فيليب دي طرازى : « تاريخ الصحافة العربية » بيروت ١٩١٣ .

(٥) عثمان أمين : « محمد عبده » القاهرة ١٩٤٤ ص ٧٥ .

وأفغانين^(١) . وهناك كنت ترى جمال الدين ومحمد عبده ، وأحياناً الصحفي النائر « يعقوب صنوع »^(٢) والفارسي الغريب الأطوار « مرزا باقر »^(٣) . ويبدو أن إقامة محمد عبده الأولى بباريس لم تنجح له أن يألف الحياة الباريسية أو يتعلم اللغة الفرنسية ؛ فقد كان ، كما يحدثنا هو عن نفسه ، يقضي نهاره كله منهمكاً في أعمال التحرير بالجملة ، حتى أنه لم يكند يقابل في باريس إلا الشرقيين^(٤) .

وفي بداية صيف ١٨٨٤ رحل محمد عبده إلى إنجلترا ، مندوباً عن « العروة الوثقى » في لندن . وقد استقبل الشيخ المصري صديقه « ولفر د بلنت » الكاتب الإنجليزي ، مؤلف كتاب « التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر » . وقد أمد « بلنت » صديقه المصري بمعونه القيمة في إبلاغ صوته عن طريق الصحافة إلى الرأي العام الإنجليزي ، ودعوته إلى الاهتمام بالقضية المصرية . كذلك يسر للشيخ المصري سبيل مقابلات مع بعض رجال السياسة وأعضاء البرلمان الإنجليزي ومن أولئك « راندولف تشرشل » والد رئيس الوزارة الإنجليزية السابق^(٥) .

وبعد إقامة قصيرة في لندن عاد محمد عبده إلى باريس ، ليستأنف عمله في المجلة^(٦) . ولكن السياسة الإنجليزية حالت دون وصول « العروة الوثقى » إلى البلاد الإسلامية ، فلم يكن في وسع المجلة إلا أن تكون قصيرة الأجل . ومع هذا فقد كان لها في العالم الإسلامي نفوذ عظيم في نمو القومية والجامعة الإسلامية معاً .

(١) كان مكتب الجريدة حجرة صغيرة في سطح منزل من المنازل القائمة في شارع « سير » ، وهو شارع قصير على مقربة من « ميدان المادلين » بباريس .

(٢) هو محرر الجريدة الصحفية السياسية المشهورة باسم « أبو نضارة » .

(٣) راجع عن مرزا باقر : افوارد براون : « سنة بين الفارسيين » (بالإنجليزية) لندن ١٨٩٣ ص ١٢ — ١٥ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٠٤ ؛ « البار » م ٨ ص ٣٩٤ .

(٥) عثمان أمين : « محمد عبده » ص ٨٢ — ٩٤ ؛ بلنت : « غورخون في الخرطوم » (بالإنجليزية) لندن ١٩١١ ص ٤٧٤ ، ٦٢٢ .

(٦) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٣٣ . ظهر العدد الأول من الجريدة في ١٣ مارس ١٨٨٤ وطبع بمطبعة ذات ثلاث لغات عدة في رقم ٦ شارع « مرنال » بباريس .

وقد بذل جمال الدين ومحمد عبده جهوداً موصولة للإبقاء عليها . على أننا لو نظرنا في الأمر عن كثب ، نرأينا أن مشروع الجامعة الإسلامية والدعوة إلى الحركات الثورية ، من غير استعداد لها ، لم يكن يرضى فكر الشيخ المصري إلا قليلاً ؛ فقد كان متجهاً نحو التعليم التطوري والإصلاح التدريجي .

ومن أجل هذا نراه يغادر باريس ويعود سنة ١٨٨٥ إلى بيروت مركز الثقافة العربية إذ ذاك . وقد عهد إليه التدريس في المدرسة السلطانية^(١) ؛ وهناك ألقى دروسه المشهورة في علم الكلام ، تلك الدروس التي كانت أصلاً لرسائله المقبلة عن الله ، في نظر الإسلام ، أعني « رسالة التوحيد »^(٢) . وفي سوريا قرأ محمد عبده وعلم وتامل ؛ وكان شديد الاهتمام بالمشكلات الفلسفية والدينية التي كانت تشغل الأذهان في ذلك الحين . وكان من أثر وجوده هناك أن سما بأنظار الأساتذة إلى فن أعلى ، ووجه أكبر العناية إلى الجوانب الروحية والأخلاقية في التربية والتعليم . ولم تكن تفوته في بيروت فرصة إلا انتهزها ليبين علة تأخر الشرقيين ، وليدعو إلى العناية بدراسة العلوم البشرية مع التغلغل بتعاليم الأخلاق والتربية الدينية .

وما تقتصر جهود الشيخ على التعليم هناك ؛ فقد أسس ، بمعونة أشخاص آخرين ، جمعية دينية سرية ، من أهدافها التقريب بين الأديان الثلاثة الكبرى : اليهودية والمسيحية والإسلام ؛ وكان القس « إسحاق نيل » راعي الكنيسة الإنجليكانية أحد الأعضاء العاملين في تلك الجمعية ، وهو الذي حاول — فيما يبدو — نشر أمكارها في إنجلترا . ويقال إنه قد جرت بين هذا القس

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٢٩٠ بع . انظر ما كتبه الأمير شكيب أرسلان من بيان شائع عن حياة محمد عبده في بيروت (رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٢٩٩ - ١١٢) .

(٢) انظر : مقدمة « رسالة التوحيد » طبع سنة ١٣١٥ م ص ٢ .

وبين محمد عبده مراسلات كان من آثارها أن تحدث القس عن الإسلام حديثاً
ودباً، ونشر بهذا المعنى مقالات في صحف لندن^(١)، ولكن يبدو أن نشاط الشيخ
المصرى في هذه الجمعية قد فسر — في تركيا — تفسيراً سياسياً يناقض مصالح
الخلافة العثمانية، مما حدا بالسلطان عبد الحميد إلى السعي لدى الحكومة
الإنجليزية، لإصدار العفو عن الشيخ المصري، ودعوته إلى مغادرة سوريا في أقرب
وقت ممكن^(٢).

١٧١

المصري

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٢٢ مع .

(٢) انظر : بلنت : « مذكراتي » (بالإنجليزية) لندن ١٩١٩ و ١٩٢٠ الجزء
الثاني ص ٩٦ ، ٩٧ : مقال عبد الوهاب النجار : « صنعة مطوية من حياة محمد عبده »
(في « مجلة دار العلوم » ، عدد نوفمبر ١٩٣٥) ونجد في هذا المقال رواية أخرى عن أسباب
عودة محمد عبده من المنفى — (راجع أيضاً : « المنار » م ٨ ص ٤٦٥ — ٤٦٧)

الفصل الثاني

محمد عبده منذ أوبته من المنفى حتى وفاته

(١٨٨٨ - ١٩٠٥)

هكذا اختتم محمد عبده حياة المنفى ، وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٨ ، فمهد قاضياً بالحكام الشرعية ، ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف . وفي هاتين الوظائفين من وظائف القضاء عرف محمد عبده بالاستقلال في الفكر والتحرر من الرسوم والشكليات ، وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ ضميره ، وإصلاح ذات البين بين العائلات^(١) . وأخذ القاضي المصري يدعو إلى أفكار سياسية أكثر اعتدالاً من تلك التي دعا إليها من قبل في « العروة الوثقى » وهو في المنفى^(٢) .

فتنحى وراء مركز جهوده لإسباغ الأمة المصرية من رقادها ، وإطلاقها من عقلاها ، عن طريق العمل على نشر التنوير العام ، وبث التربية الأخلاقية ، وإصلاح النظم الاجتماعية التقليدية ، حتى تسير مطالب الحياة العصرية . فلما عين عضواً في « مجلس إدارة الأزهر » ، دأب على السعي إلى رفع مستوى تلك الجامعة العريقة من النواحي الثقافية والمادية والأخلاقية . ووضع لذلك مشروعه الإصلاحى المشهور الذى لم يستطع تنفيذه لكثرة ما وضع فى سبيله من عقبات . ومع ذلك فلما هجموه على انطسوخ الأسمى للسلطة ، ودعوته إلى الفكر الناقد ، وإلى

(١) رشيد رضا : « تاريخ محمد ج ١ ص ٤٢٠ - ٤٢٤

(٢) رشيد رضا : « تاريخ محمد ج ١ ص ٦٦٤

استخدام العقل والاجتهاد ، أفضت إلى نتائج غير منكورة في الدين والأخلاق ،
وسرعان ما ظهر أثر دعوته الحرة بين الأزهريين^(١)

وفي سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتياً للديار المصرية ، فأضفى على ذلك
المنصب مناه ومهابة لا عهد للناس بها من قبل^(٢) ؛ ولم يجعل المنصب مقصوراً
على الإفتاء فيما يحال إليه من مسائل ، على غرار من سبقوه ، بل وسع اختصاصه
وزاد من نفوذه^(٣) .

ومما يسترعى النظر في هذا الصدد أن المفتي الأكبر نفسه كان يلقي حينئذ
دروساً في تفسير القرآن ، وهي دروس أبعثت في كل كلمة منها روح عصرية
ودعوة إلى التحرير والتجديد الرشيد . وأشهر فتاوى الأستاذ الإمام ثلاث :
الأولى تبيح للمسلمين ادخار أموالهم وأخذ الفوائد والأرباح عليها ؛ والثانية تبيح
لهم أن يأكلوا من ذبائح غير المسلمين ؛ والثالثة تبيح لهم أن يتزويوا بزى غير زيجهم
التقليدي^(٤) . ولالإمام فتوى أخرى غير مشهورة في موضوع النزاع بين العمال
وأصحاب رؤوس الأموال^(٥) . ومن العسير على الإنسان أن يتخيل اليوم كيف أن
تلك البدع — كما كانوا يدعونها إذ ذاك — قد سببت كثيراً من المحادلات الحادة
والتأثرات سخط الشيوخ المتزمطين ، وجلبت على المفتي ضروباً من القذح والشتم ،

(١) انظر مقالنا في مجلة « الرسالة » عدد ١٤ أبريل ١٩٤٦ ؛ وقرأ تفصيل ذلك في
رسالة بعنوان : « أعمال مجلس إدارة الأزهر » القاهرة ١٣٦٧ هـ (١٩٠٥) ص ٣٥ .

(٢) راجع شهادة الخديوي بك (رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٧٩) .

(٣) كانت مهمة المفتي قبل محمد عبده المصانة على أحكام الأعداء التي تصدرها محاكم
الجنات . واسكن الإمام قد وسع من حال هذا المنصب حتى تحول لإصلاح الخلل في الشرعية
وإصلاح الأزهر (راجع ما قاله عنه الشيخ أبو خضرة في : رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٧٩) .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٦٤٧ ، ج ٢ ص ٦٦٧ ؛ وقرأ : بحث :
« يوميات » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٨٧ ؛ شارل ليدس : مقال في « مجلة الإهداء إلى
ماكغونال » (بالإنجليزية) ١٦٢٢ ص ١٢ .

(٥) عين أمين : مقال في « الأهرام » ١٩١٣/٣/٣ .

لم تكن الدوافع إليها دوافع دينية خالصة في أكثر الأحيان^(١). على أن فتاوى
الأستاذ الإمام كلها تمتاز - كما قال باحث غربي - بالميل إلى التسامح ،
واستقلال الرأي ، والبعد عن التقليد ، والملاءمة بين روح الإسلام ومطالب
الحياة العصرية^(٢).

تم عين الشيخ عضواً في «مجلس شورى القوانين» في ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ ؛
فكان واسطة العقد ، يسهى للتوفيق بين وجهتي نظر الحكومة والمجلس ، وإزالة
اختلاف بين الأعضاء ؛ وكان فوق ذلك يرمى إلى تربية الرأي العام في مصر ،
وتعويد الأمة دقة البحث ، والسمو عن الأشخاص والأغراض الخاصة ، والنظر
في الأمور العامة والمصالح الوطنية الكبرى^(٣).

وقد كان الأستاذ الإمام من أوائل الداعين في مصر إلى تحقيق عدد عظيم
من مشروعات الإصلاح الثقافي والاجتماعي :

كان من أوائل المؤسسين « للجمعية الخيرية الإسلامية » التي تهدف إلى
نشر الثقافة بين الطبقات الفقيرة ، وإلى مد يد العون الأدبي والمادي إلى الأبناء
المحرومين^(٤). وقد عمل الأستاذ عن طريق الجمعية الخيرية ، على تحقيق إصلاح
أخلاقي اجتماعي ، يذكى في أفراد الأمة روح الاعتماد على النفس ، وتعويد
المصريين الاجتماع لأجل التعاون على حبر الوطن ، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة
الرحمة والإحسان إلى الفقراء ؛ واستطاع بعمله فيها أن يدخل المناهج الحديثة في
النشاط الاجتماعي ، محاولاً أن يؤلف بين التقاليد الإسلامية وروح الحضارة

(١) « مجلة الدولة المصرية » (بالفرنسية) القاهرة يونيو ١٩٠٥ من ١٩٨ به ؛
عثمان أمين : مقال في مجلة « الرسالة » ١٥ أبريل ١٩١١ .

(٢) « شارلز آدمس : الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) لندن ١٩٢٣
ص ٨٠ .

(٣) راجع تأييد صدقته حسن عبد الرازق باشا (رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣
ص ٢٤٧ - ٢٤٩) .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٢٦ - ٢٤٩ .

الغربية^(١). وكان صوته أول صوت ارتفع في مصر الحديثة منادياً بوجوب العمل على استنباط السلام بين الطبقات، والاتجاه إلى تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية^(٢).

واستطاع المصلح كذلك أن يؤسس «جمعية إحياء الكتب العربية القديمة» التي عنيت بنشر روائع المؤلفات العربية الكلاسيكية^(٣).

وبإله يرجع الفضل في العمل على إصلاح «الحاكم الشرعية»^(٤). وقد كتب في ذلك تقريراً ضامياً، يرى إلى رفع المستوى العقلي والخلق للقضاء الشرعي في مصر^(٥). والفكرة الرئيسية التي يسطها محمد عبده في تقريره تبدأ من هذه الملاحظة الأولية، وهي أن مما يهم الدولة أن ترفع المستوى العقلي والخلق لقضاء المستقبل^(٦)، وأن تصلح حالتهم المادية والمعنوية، وأن تعيد تنظيم اختيارهم على أسس أفضل. وإلى محمد عبده يرجع الفضل أيضاً في إنشاء «مدرسة القضاء الشرعي»^(٧).

وقد اشتهر بين الناس رد المفتي على وزير الخارجية الفرنسية «جبريل

(١) هاتر كون : مقال عن محمد عبده في «موسوعة العلوم الاجتماعية» (بالإنجليزية) ١٠ م ص ٥٧١ — ٥٧٢.

(٢) وبهذا المعنى يستعمل محمد عبده المصطلح «لوزارة الشؤون الاجتماعية» التي أُنشئت في مصر إبان الحرب العالمية الأخيرة.

(٣) رشيد رضا : «تاريخ» ج ١ ص ٧٥٣ مع : «قارن : ابن سيدنة : «المختصر» المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، المجلد ١٧ ص ١٦٨ وقارن أيضاً : عبد القاهر الجرجاني «دلائل الإنجاز» ، القاهرة (مقدمة رشيد رضا).

(٤) راجع على الحاكم الشرعية ما كتبه كرومر في كتابه «عباس الثاني» (بالإنجليزية) لندن ١٩١٥ م ، ص ٧١ ، ٧٢ ؛ وراجع أيضاً : محمد عبده : «تقرير في إصلاح الحاكم الشرعية» القاهرة سنة ١٩٠٠.

(٥) رشيد رضا : «تاريخ» ج ١ ص ٤٢٠ — ٤٢٤ ، ١٠٦ — ١٢٦.

(٦) هنري لاوست : «المذاهب الاجتماعية والسياسية» ، لاين بيمية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٣٩ م ص ٥٥٣.

(٧) أحمد أمين : مقال في «الثقافة» ٧٧ ، أغسطس ١٩٤٠ م ص ٣٥.

هانوتو^(١) . نشر « هانوتو » سنة ١٩٠٠ ، في صحيفة « الجورنال » الصادرة بباريس ، مقالاً بعنوان « موقفنا من الإسلام والمسألة الإسلامية » . وأعدت جريدة « المؤيد » المصرية نشر هذا المقال باللغة العربية . فنهض الأستاذ الإمام لرد على ذلك المقال ، لأنما « هانوتو » على استخدامه سعة معرفته بالتاريخ لبليلة أفكار الفرنسيين الذين لا يعرف أغلبهم عن الإسلام شيئاً صحيحاً . وأنكر الملقى ما ذهب إليه « هانوتو » من قيام التعارض بين الساميين والآريين ، كما أنكر الفوارق التي زعمها « هانوتو » بين المسيحية والإسلام فيما يتصل بطبيعة الله والقدر وحرية الأفعال^(٢) . ويلوح أن الغرض الذي قصد إليه الملقى المصري في رده على الوزير الفرنسي ، هو — كما رأى رشيد رضا — غرض يتجاوز الدفاع عن العقيدة الإسلامية إلى توجيه انتباه المسلمين إلى تقاضهم والبحث عن أسباب انحطاطهم الديني والسياسي^(٣) .

وعرضت للأستاذ الإمام فرصة أخرى لتصحيح آراء المسلمين من جهة ، وللدفاع عن مبادئ الإسلام من جهة أخرى . يتضح ذلك في رده على مقال عن الفيلسوف ابن رشد ، نشره المحرر المسيحي لمجلة « الجامعة » : فقد حاول فرح أنطون في سياق مقاله أن يؤكد أن المسيحية كانت أرحب صدرأ من الإسلام في مواجهة العلماء والفلاسفة ، وأن يقرر أن المسلمين يشايعون مذهب الجبرية ويتكبرون حرية الإرادة وفاعلية الملل الثانية . وقد ظهر رد محمد عبده في سلسلة من المقالات في « المنار » ، جمعت بعد ذلك في كتاب عنوانه « الإسلام

(١) انظر : طلعت حرب : « أوروبا والإسلام » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٠٥ وأيضاً كارا توف : « مفكرو الإسلام » (بالفرنسية) م ٥ س ٢٦٣ — ٢٦٥ : تشارلز أدس : « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) م ٨٦ — ٨٩ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ س ٤٠١ — ٤٦٨ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ س ٧٩٩ .

والنصرانية مع العلم والمدنية»^(١). ونكتفي هنا بما قاله الدكتور تشارلز آدمس من أن رد الأستاذ الإمام على هاموتو وفرح أنطون كان «رداً قوياً مفتحاً» أذاع شهرته في العالم الإسلامي، وجعله أقدر المحدثين في الدفاع عن الإسلام»^(٢).

ومن الإنصاف أن نذكر جهود الأستاذ الإمام في الدعوة إلى إنشاء «جامعة مصرية» حديثة، بعد أن يأس من إصلاح الجامعة الأزهرية العتيقة؛ وهي جهود غفل عنها أكثر الجامعيين المصريين. وإن كان قد فوّاه بها بعض الكتاب الغربيين مشكورين.

فقد سنة ١٩٠٥ نشر المسيو دو جرفيل، في كتاب له عن «مصر الحديثة»، رسالة فرنسية كتبها محمد عبده نفسه جاء فيها بهذا الصدد: «إذا نظرنا إلى التعليم الذي تشره الحكومة من حيث قيمته، فنحن مضطرون إلى أن نلاحظ أنه لا يكاد يقدر إلا على تكوين رجل محترف بحرفة يكتب بها عيشه. ومن المستحيل أن يستطيع هذا التعليم تكوين عالم أو كاتب أو فيلسوف فضلاً عن تكوين نابغة. وكل ما لدينا من المدارس التي تمثل التعليم العالي في مصر إنما هي مدرسة الحقوق والطب والهندسة. وأما بقية الفروع التي يتكون منها العلم الإنساني، فقد ينال منها المصري صوراً سطحية في المدارس الإعدادية ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً، وهو في الغالب مكروه على أن يجعلها جهلاً تاماً: ذلك شأن علم الاجتماع وفروعه التاريخية والفنية والاقتصادية. وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة، والآداب العربية والأوربية، والفنون الجميلة أيضاً — كل ذلك مجهول لا يدرس في مدرسة مصرية. والنتيجة أن في مصر قضاة ومحامين وأطباء ومهندسين مختلف كفاءاتهم قوة وضعفاً في احتراف حرفهم!

(١) انظر محمد عبده: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» الناعرة، الطبعة الخامسة سنة ١٩٣٨.

(٢) تشارلز آدمس: «الإسلام والتجديد في مصر» (بالإنجليزية) ص ٨٩ — ٩٠.

ولكنك لا ترى في الطبقة المتعلمة الرجل الباحث ولا المفكر ولا الفيلسوف ولا العالم ! لا ترى الرجل ذا العقل الواسع والنفس العالية والشعور الكريم ، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى يطعم فيه ويسمو إليه . . . »^(١)

في سنة ١٩١١ وجدنا كاتباً سياسياً فرنسياً آخر ينوء بجهود محمد عبده في هذا الأمر فيقول : « إن الشيخ كان ينوي العمل على أن تنشأ في مصر ، إلى جانب جامعة الأزهر الدينية ذات النفوذ العظيم ، جامعة أخرى إسلامية مصرية مهمتها أن تقوم على تعليم العلم وفقاً للمناهج الحديثة ، وأن تشارك في تجديد الحضارة العربية القديمة ، بالأدب على الاقرب من النتائج التي توصل إليها علماء الغرب في العلوم والآداب والفنون »^(٢) .

و إذن فقد كان محمد عبده فصل التفكير في إنشاء الجامعة المصرية ، بل لقد ذهب الإمام — كدأبه — من التفكير إلى التنفيذ ، فبذل جهوداً كثيرة حتى أقنع « أحمد المشاوي باشا » بأن يوقف لبناء الجامعة قطعة أرض في إحدى ضواحي القاهرة : وشرع المشاوي باشا في إعداد العدة لذلك ، ولكنه قضى نحبه ، فوقف المشروع^(٣) .

وفي ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ توفي الأستاذ الإمام وهو في أوج نشاطه ، دون أن يتوافر له الوقت أو الوسائل لإنجاز جميع مشروعاته الإصلاحية . واحتفلت مصر شعباً وحكومة بتشييع رفاقته ، كما كانت وفاته حداً عاماً في بلاد الإسلام^(٤) .

(١) انظر : دو جريفيل : « مصر الحديثة » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٥ ص ٢٠١ — ٢٠٨ تحت عنوان : « وصية سياسية للمرحوم المفتي الأكبر محمد عبده » .
(٢) جيرمان مارغان : مقال في « مجلة العالم الإسلامي » (بالفرنسية) باريس ١٩١١ ، م ١٣ ص ٣ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٩٤٦ .
(٤) رشيد رضا : « المنار » م ٣٥٦ ، ٣٥٧ : « تاريخ » ج ٣ ، وأيضاً : بنت : « يوميات » (بالإنجليزية) م ٢ ص ١٢٤ .

وأودع جثمانه مقبرة العفيفي بالقاهرة ، ونقش على قبره ما يلي :

« هو الخي الباقي »

قد خططنا للمعالي مضجعا ودفنا الدين والدنيا معا

« هنا دفن الأستاذ الإمام الحكيم الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية .

ولد سنة ١٢٦٦ وتوفي سنة ١٣٢٣ هجرية قمرية . حياته سبعة وخمسون عاما ،

قضى أولها في التعلم ، ووسطها في التعليم ، وآخرها في إعلاء الدين ونفع المسلمين » .

أيها الدين ابك حبرا كان طوداً مشمخرا

منصب الإفتاء أرتخ مات مفتي الناس طرا

١٣٢٣ ٤٤١ ٥٣٠ ١٤٢ ٢١٠

الفصل الثالث

شخصية محمد عبده

كانت حياة محمد عبده - كشخصيته - حافلة ومتناغمة ، صنعها بقلبه ورأيه ويده كما يصنع الفنان الممتاز تحفة رائعة . وأعماله وفيرة متنوعة لا تتسع الصحائف الكثيرة لاستقصائها : فلم يكلّ يوماً عن الفكر والعمل منذ شبابه الباكر إلى أن أصبح شيخاً اقترَب من الستين كما قال قاسم أمين : فكان يطلع ، ويتعلم ، ويحرر « الوقائع المصرية » ، ويلهم الثورة العربية ، وينشر دعوة « العروة الوثقى » ، ويشغل بالقضاء في المحاكم ، ويعلم في الأزهر ، ويصدر الفتاوى في الشؤون الدينية والاجتماعية ، ويجلس في جلسات مجلس شورى القوانين ، وفي مجلس الأوقاف الأعلى ، ويشرف على أعمال الجمعية الخيرية الإسلامية ، ويضع مشروعات الإصلاح للأزهر والمحاكم الشرعية ، ويؤلف الرسائل الدينية ، وينشر المقالات الفلسفية ، ويفسر القرآن الكريم ، ويدافع عن الإسلام ويرد على منتقديه ، ويرسل علماء المسلمين ويصادق أفاضل الغربيين ، وينفق من ماله على الفقراء والمحتاجين ، ويسعى إلى البر وإغاثة المنكوبين^(١) . وبالجملة لم يدخر جهداً في أداء الرسالة الأخلاقية التي رأى وجوب الاضطلاع بها ، تحقيقاً للتجديد الديني والإصلاح الاجتماعي ؛ وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً في فعل الخير ، حريصاً في هذا كله على أن يضع شخصه وعلمه وتجربته في خدمة المجتمع المصري .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٢٦ .

وكان الرجل في حياته كلها خلعة واعياً ، حر الفكر ، واسع الأفق . كان على بينة من حضارة الشعوب الحديثة وتاريخ الشعوب القديمة ، وكان محيطاً بأهم ما تشجعه قرائح المفكرين الغربيين^(١) . وكانت له آراء مخصصة عن سلوك الناس وأخلاقهم ، وكان يعرف كيف يقدر الأشخاص ويزن الأحداث . وقد استكمل ثقافته المثينة برحلات عديدة في أفريقيا وأوربا ، وكان يحلو له في كثير من الأحيان أن يقول إنه في حاجة إلى هذه الرحلات « لتجديد نفسه »^(٢) .

وكان له أصدقاء عديدون شرفيون وغريبون . أما أصدقاءه المصريون فقليلون ولكنهم ممتازون : وحسينا أن نجد من أصدقائه حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أبو خطوة ، وقاسم بك أمين ، وحفي بك ناصف ، وحافظ إبراهيم ، والشيخ عبد الكريم سليمان .

وقد كان المفتي يرسل بعض المفكرين الأوربيين مثل « جوستاف لوبون » و« هربرت سبنسر » و« تولستوى »^(٣) . ونحن نعرف تاريخ الصداقة الوطيدة التي قامت منذ عهد ميكر بين محمد عبده و« ولفرد بلنت »^(٤) . ونعرف كذلك ما كان يكنه الأستاذ الإمام للفيلسوف الإنجليزي « هربرت سبنسر » من إعجاب دفعه إلى ترجمة كتابه عن « القرية » إلى اللغة العربية^(٥) . وإلى زيارته

(١) « المجلة الدولية المصرية » (بالفرنسية) يونيو سنة ١٩٠٥ م ١٩٠٥ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ م ٨٦٥ — ٨٦٦ قرون : أحمد حسن الزيات : « وهي الرسالة » القاهرة ١٩٤٠ م ٢٨ . وانظر عن زيارة محمد عبده لألفورد وكامبريدج بلنت : « يوميات » (بالإنجليزية) ج ٢ م ٧٠ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ م ٨٦٧ ؛ وأيضاً بلنت : « يوميات » ج ٢ م ٩٨ .

(٤) انظر بلنت : « التاريخ السوي للاحتلال الإنجليزي لمصر » (بالإنجليزية) المقدمة وفي مواضع متفرقة — وانظر أيضاً إديث فنش : « ولفرد سكاون بلنت » (١٨٤٠ — ١٩٢٢) (بالإنجليزية) لندن سنة ١٩٣٨ م ١٢٠ ، ١٣٩ ، ١٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ .

(٥) حظى هربرت سبنسر بإعجاب كثيرين من المفكرين في العالم العربي ، ومنهم =

في « برايتون » بالجملة زيارة تحدث معه فيها أحاديث فلسفية عن الله ، والعالم ،
وطغيان السادية وحكم القوة العاشمة في الغرب ^(١) . كذلك أرسل الفتى إلى
تولستوى ، لمناسبة حرمانه من الكنيسة الروسية ، خطاباً بقبض نيلاً وجمالاً ^(٢) .
وقد كان المستشرق الإنجليزي « إدوارد براون » شديد الإعجاب بالفتى ، فقدم
إلى مصر ليشهد دروس التفسير التي كان يلقيها الإمام في الأزهر . وتحت يدنا
عدد من الخطابات أرسلها « براون » إليه في حياته ، وإلى تلميذه رشيد رضا
بعد وفاته ^(٣) .

وإذا كانت مواهب الإمام العقلية — قد برزت في بعض مؤلفاته كرسالة
التوحيد ، وردده على هانوتي ، وفي « الإسلام والنصرانية » وفي تفسيره للقرآن ^(٤) ،
فالأصناف الأخلاقية العالية قد غلبت على شخصيته وطبعها كلها بطابعها القوي .
وأبرز شمائل الأستاذ الإمام الوفاء والشجاعة وكرم النفس وجب الطير : بعد
أن وقعت الهزيمة في صفوف العراقيين ، ألقى القبض على « الزعماء السبعة »
وعلى غيرهم ممن لهم أثر في الثورة العراقية ؛ ومن هؤلاء محمد عبده ، إذ التهموه بأنه
أفتى بوجوب قتل الخديو ونزوحه على إجماع الأمة . وزج محمد عبده في السجن
رهن التحقيق ثلاثة أشهر ، فعانى تجربة مرة قاسية : حرّ في نفسه احتلال الإنجليز
لبلاده ، وآلمه تقويض جهوده وذهاب آماله في إصلاحها . وزاد من مرارة ما كان

== الشاعر العراقي جميل الزهاوي (أنظر : ر . سنورز : « شوقيات » (بالإنجليزية)
لندن ١٩٣٧ ص ٢٠٢) — ينوي الأستاذ رائد رستم أن يقوم بنشر ترجمة محمد عبده
لكتاب سبيل في « التربية » .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٨ به ؛ وأيضاً : « بنت : « يوميات » ج ٢
ص ٦٨ به ؛ انظر مقالنا في « الثقافة » ٢٢ يوليو ١٩٤١ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٦٢٣ .

(٣) « بنت : « يوميات » ج ٢ ص ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ؛ وأيضاً : رشيد رضا : « تاريخ »
ج ١ ص ٩٤٢ ، ٩٤٤ ، ١٠٣٤ ، ١١٠٥٥ ، « تاريخ » ج ٢ ص ٢٩٨ — ٣٠٠ .

(٤) انظر عن أثر درس التفسير في الأزهر : « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٩ به .

يعانيه انقلاب بعض الأصدقاء عليه أثناء المحاكمة ، ومحاولتهم الوشاية به والسعاية فيه فكتب من السجن إلى صديق له يصف حاله النفسية آنذاك ، واختتم خطابه بدعاء من قلب كريم ، أمين على الصداقة ، مصمم على فعل الخير في الدنيا . قال : « هل أنأسف إن كنت سباقاً إلى الخيرات ؟ هل أنأسف إن كنت مقدماً في المكرمات ؟ هل أنأسف إن كنت شجاعاً في الدفاع عن ذوى مودتى ؟ هل أنأسف إن كنت أياً أثار أن ينسب مكروه أو ذل لأولى صلتى ؟ هل أستحق العقاب على حبي لبلادى والناس لها كارهون ؟ . كلا والله لن يكون ذلك . ولم أزد في سبيل الفضيلة إلا بصيرة ، ولم أزد في المحافظة عليها إلا ثباتاً . . . ولئن عشت لأصنع المعروف ولأغنيئ الملهوف ، ولأنفذ النواصي في حفرة النذر ، ولأخلن بيد المنصرع من ضغط الظلم ، ولأنجوزن عن السيئات ، ولأناسين جميع المضرات ، ولأبينن لقومى أنهم كانوا في ظلمات يعمهون . . »^(١) .

وإن حياة الرجل حافلة بآيات الشجاعة الحقة والوطنية الخالصة^(٢) . ولناخذ مثلاً من أمثلة أخرى كثيرة : حدث مرة أن أرسل الخديو « عباس الثانى » إلى شيخ الأزهر يأمره شفويّاً أن يوجه كسوة تشريف من الدرجة الأولى إلى شيخ لم يكن من كبار العلماء ، وإنما كان إمامه الخاص . ولكن ذلك الأمر لم ينفذ لخالفته لقرار مجلس إدارة الأزهر : فاستاء الخديو استياء شديداً ، وانتظر حتى اجتمع عنده علماء الأزهر في إحدى التشريفات الخديوية ، فقال لشيخ الأزهر بلهجة الاستنكار : « ألم أرك بتوجيه كسوة فلان إلى فلان ؟ » . فحاول الشيخ الاعتذار متلعثماً : فما كان من محمد عبده إلا أن نهض من نفسه ، وقال بصوت الشجاع الذى لا يهاب قول الحق : « إن القرار الذى قرره مجلس إدارة الأزهر هو التنفيذ لأمر الخديو ، لأنه مقتضى مانص عليه القانون المتوج باسم سموه . أما

(١) رسالة بتاريخ ٢٠ نوفمبر ١٨٨٢ (تاريخ « ج ٢ » ص ٥٩٢ بع)

(٢) السكندر : « الحقيقة عن مصر » (بالإنجليزية) ١٩١١ ص ٢ وأيضاً : كرومر :

« تقرير عن سنة ١٩٠٦ » (بالإنجليزية) منشور في إبريل ١٩٠٧

الأوامر الشفوية فلا نعرفها . فإذا شاء أفتدينا أن تكون كساوى التشريف
العلية بمقتضى إرادته ، فليصدر بذلك قانوناً ينسخ هذا القانون ، أو مادة قانونية
نصها : « كساوى التشريف للعلماء توجه بأمر منا » . فما سمع الخديو هذا الجواب
يمحضر العلماء حتى احمر وجهه من شدة الغضب ، ووقف إبداناً للحاضرين
بالانصراف^(١) .

إننا لا نرى في مثل هذه الشجاعة تحدياً ولا صفاً . ولكنها صراحة نفس ،
واستقامة ضمير ، واعتزاز بالكرامة ، عند رجل يأبى أن يتهاون في أداء واجبه
أو يتخلى عن ممارسة حريته ؛ رجل قالت فيه جريدة « المقطم » غذاء وفاته :
« كان في قلب بلاد الشرق ، بلاد الخوف والرهبة والاستبداد ، رجلاً جرىء
الفؤاد حر الضمير ، يجاهر برأيه ويثبت عليه ، ولا يخشى بأس منسلط ، ولا يهاب
صولة كبير ؛ وقد جر عليه ثباته على رأيه ، وجراته ، وقلة خوفه ورجسته ، أهوالاً
كثيرة ومصائب ومحناً عديدة »^(٢) .

كان محمد عبده مسلماً صادقاً في إسلامه . ولا شك أن اللورد كرومر أخطأ
حين نسب إليه شيئاً من التشكك أو « اللاأدرية »^(٣) ؛ فقد كان قلب الأستاذ
الإمام ينطوى على تقوى متبينة بحقيقة ؛ وبلغ إيمانه من الرسوخ واليقين حداً جعله
ينفر من كل نظام أو مباهاة ، حتى ظن بعض السطحيين حين لم يروه يؤدي
صلاته جهاراً أنه لم يكن دقيقاً في أداء فروضه الدينية . وقد ذكر الشاعر حافظ

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٥٧٣ — واجع عن « عباس الثاني » ،
وعطفه بجمع المال وجهته في اغتصاب أموال الأوقاف وتسليمه من بيع الزمب والألقاب :
كرومر : « عباس الثاني » (بالإنجليزية) لندن ١٩١٥ ص ٦٩ — ٧١ ؛ بلنت : « يوميات »
ج ٢ ص ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ؛ أيضاً : دكتور مصري مهاجر : « عباس الثاني
في حياته » (بالفرنسية) ١٩١٢ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣

(٣) كرومر : « مصر الحديثة » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ١٨٠

إبراهيم أنه هو نفسه كان أحد من ساورهم بعض الارتباب في عقيدة الأستاذ الإمام ؛ ولكن سرعان ما استبان بنفسه سوء ظنه فيه حين أتيت له فرصة مرافقته في رحلته إلى الوجه البحري^(١) . ومما يذكر كذلك أن عيناً من أعيان الربف ، هو « عثمان سليط » ، دعا الإمام وعدداً من صحابته إلى قضاء ليلة في منزله . وبعد أن أوى الضيوف إلى فراشهم استيقظ صاحب المنزل قبل الفجر ، فشاهد المفتي منتحياً مكاناً وحده مستغرقاً في تهجد وعبادة^(٢) .

كان محمد عبده مطبوعاً على الإحسان ، وكانت طيبة قلبه على سواء مع قوة خلقه وكال سهوته . من المعروف أنه تقب حريق « ميت عمر » أخذ على عاتقه مهمة قلدا كانت تقابل بالعرفان في مصر ، وهي مهمة حث الأغنياء على التبرع للمسكوبين^(٣) . وبعد جولة طويلة في مدن مصر وقراها ، بذل الشيخ فيها وقته وجهده ، استطاع أن يجمع لهذا الغرض تبرعات كبيرة .

وهذا النشاط الروحي الزاخر هو الذي أضفى على شخصية محمد عبده طابعاً خاصاً يميزها من المؤلف من شخصيات الشيوخ المنعزلين ، حتى كان الكثيرون — كما قال قاسم أمين — يعترضون عليه « ثلثين : » ما هذا الشيخ الذي يتكلم باللغة الفرنسية ، ويسبح في بلاد الأفريج ، ويترجم مؤلفاتهم ، وينقل عن فلاسفتهم ، ويبحث علماءهم ، وغنى بما لم يقل به أحد من المتقدمين ، ويشترك في الجمعيات الخيرية ، ويجمع المال للفقراء والمسكوبين ؟ إن كان من أهل الدين فليقتض حياته بين الجامع والبيت ، وإن كان من رجال الدنيا ، فإننا نراه يعمل فيها وحده أكثر من جميع الناس^(٤) .

(١) انظر أدب الكاتب ساطع إبراهيم بعنوان « إلى الأستاذ الإمام محمد عبده » في « ديوان ساطع إبراهيم » طبع وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ١٩٣٩ ج ١ ص ٩ .

(٢) إلى ذلك يشير ساطع إبراهيم في قوله (« ديوان » ج ٢ ص ١٤٦) :
وكان في إقامة الفجر ينظف نفسه عليها لغة المحرمات

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٤٣ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٦٨ .

وقد ثبت أن الأستاذ الإمام كان يوزع جميع مرتباته من الأوقاف على المساكين والعائلات التي أختي عليها الدهر ، ويبالغ في كتمان إحسانه عنهم . وإلى ذلك أشار حافظ إبراهيم في تأييد الإمام ^(١) :

بكيننا على فرد وإن بكاءنا على أنفس الله منقطعات

تعمدها فضل الإمام وحاطها بإحسانه والدهر غير موات

وإذن فإلى شمائل هذه الشخصية العظيمة تنضاف السجية العليا بكل ما فيها من سحر ، وهي حب الخير ، ولا جرم أن الأخوة الشاملة التي ألهمت أعظم الصوفية كانت له دائماً نبراساً منيراً ، وأن مذهبه العقلي لم يكن مانعاً من حافظ صوفي ^(٢) . والواقع أن نعمة نفحات صوفية تلقاها محمد عبده من تربيته الأولى كانت تنبذ في خلقه وسلوكه . ولكن نفوذ جمال الدين الأفغاني ساعد على أن يقوم فيه ذلك الانسجام النادر بين صوفية كلها باطنية وبين حاجة ملحة إلى العمل ^(٣) .

كان الرجل في حياته ، ككل صوفي صادق ، باشاً رحيماً شجاعاً كريماً . ألم يقل ابن سينا في « الإشارات » : « العارف هش ، بش ، بتام ، يهيجل الصغير من تواضعه مثل ما يهيجل الكبير ، ويتبسط من الخامل مثل ما يتبسط من النبى . وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق ؟ » ^(٤) .

كذلك كان الأستاذ الإمام حلو الشمائل قوى العزيمة معاً ، وكان كما قال أحد

(١) حافظ إبراهيم : ديوانه ، ج ٢ ، ص ١٤٨

(٢) لاحظ الأستاذ « مسيبيون » أن كثيرين من مفكرى المسلمين في مصر وغيرها كانوا يمكنون على التصوف قبل أن يبدأوا حياتهم العلمية (دروس غير منشورة أنفاها مسيو مسيبيون قبل الحرب الأخيرة في « كوليج دو فرانس » عن الشيخ علي يوسف) . وهذه الملاحظة تصدق أيضاً على حياة محمد عبده الذي كانت له تجربة صوفية عميقة ، وإن لم يسلك طريقاً معينة من طرق أهل التصوف .

(٣) انظر مصطفى عبد الرزاق : في مقدمته للعروة الوثقى ، الطبعة الثالثة من ٢٦ ، ٢٧ .

(٤) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » طبع في طبرستان ، لندن ١٨٩٢ ، ص ٢٠٥ .

القرييين « رجلاً قادراً على أن يظل مستمسكاً بعري دين يكفل للناس حياة سعيدة آمنة ، لأنه دين البساطة والتسليم ، وكان قادراً كذلك على إدراك النفع في ثقافة وحضارة أوفر حيوية وأجزل نشاطاً ، وأدعى إلى بذل جهد متواصل ، واتخاذ منهج منطقي في جميع أفعال الحياة لبلوغ غاية نافعة »^(١) . وقد وصفه مستشرق أمريكي كبير فقال : « كان محمد عبده فلاحاً صمياً ، وليد تربة مصر العريقة ، قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإنا لنلمح في إخلاصه لهذه التربة ، وفي دعوته إلى الوطنية ، وهي منبت الحزب الوطني القائم في هذه الأيام ، نلمح مزاجاً عجيباً من الوفاء للعاصي المجيد ، والاستمسك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح »^(٢) .

هذه شخصية محمد عبده التي صُنعت حياته . وهي — كما رأينا — حياة متعددة الجوانب ، بعيدة الأغوار : حياة متسقة وإن تكن متعددة : حياة مفعمة بأنقى وأصدق فضيلة : فضيلة البذل والعطاء .

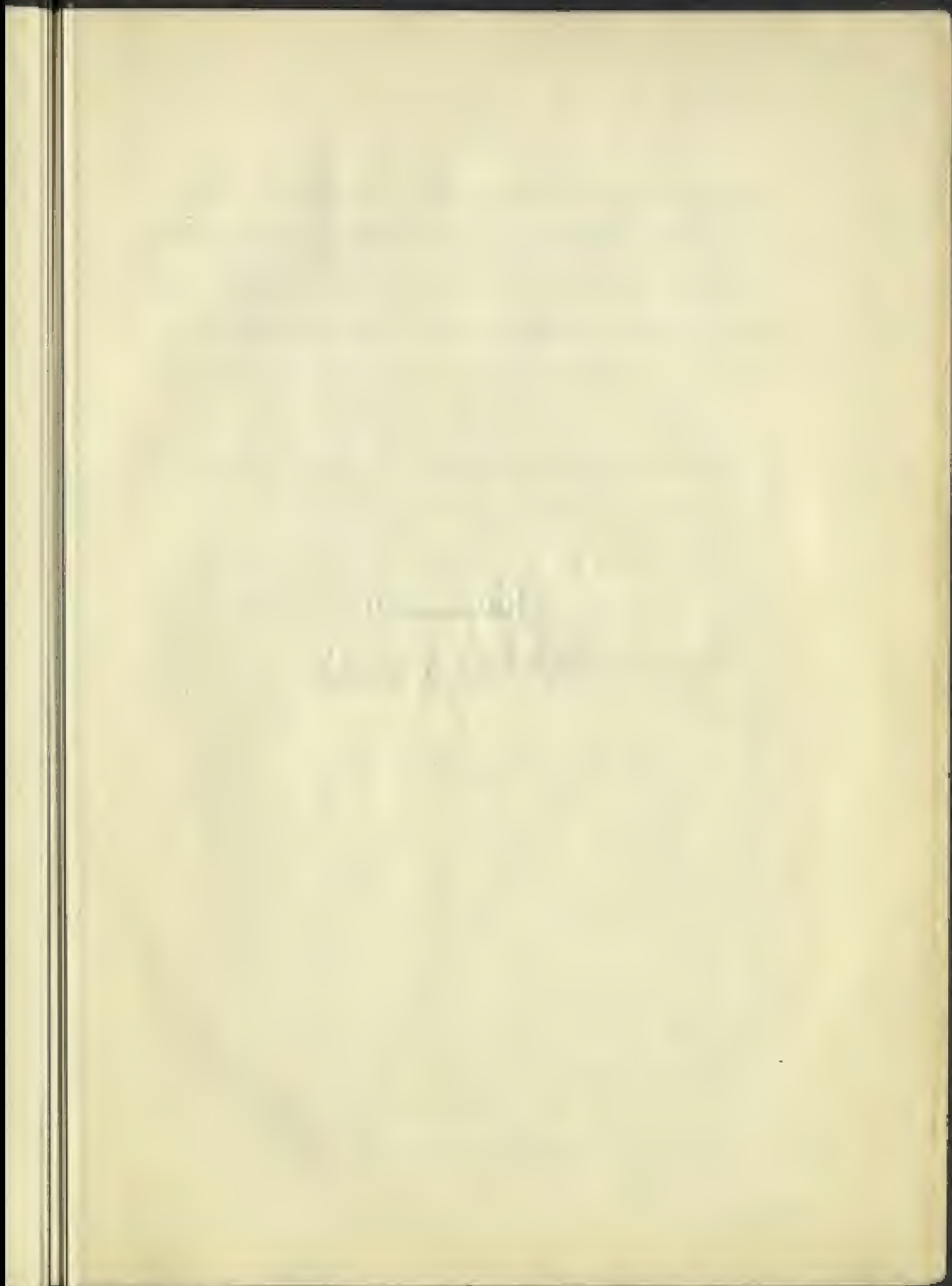
(١) جermann ماورنان : مقال في « مجلة العالم الإسلامي » (بالفرنسية) باريس ١٩١١

جلد ١٣ ص ٣ .

(٢) د . ب . ماكنونالد : مقال في مجلة « أيريس » (بالإنجليزية) جلد ٩ (سنة

١٩٢٢) ص ٤٥٧ .

الباب الثاني
فلسفة الأستاذ الإمام



الفضل الأول

محمد عبده الفيلسوف

١ — تكلمنا عن سيرة محمد عبده قبل الشروع في دراسة أفكاره . لكن الواقع أن محمد عبده كان رجل نظر كما كان رجل عمل ؛ والنظر والعمل عنده أمران متصلان لا يتفصلان . ومن أجل هذا كان اعتبار أفكاره ، مستقلة عن أعماله ، اعتباراً ناقصاً هو أدخل في باب المجردات ، كما أن من التفسير حقاً ذكر أعماله من غير اعتبار للنظرات الفلسفية التي كانت بمثابة النبراس الهادي إلى تلك الأعمال .

لنتساءل أولاً : هل كان محمد عبده فيلسوفاً ، وهل كان صاحب مذهب فلسفي ؟ . . .

ينكر البعض ذلك في أيامنا هذه مع أن هذا الأمر لم يكن قط موضع شك عند معاصري المفكر ، ولا عندنا نحن الآن بعد أن اتفقنا في دراسته سنوات .

٢ — يجمل بنا أولاً أن نميز في حياة محمد عبده العقلية مرحلتين مختلفتين صدرتا عن إلهامين مختلفين : إحداهما « مدرسية » تصورية ، والأخرى عملية إنسانية .

فقد تلقى محمد عبده العلم في الأزهر ، وتأثر بعدئذ بأستاذه جمال الدين الأفغاني ، انصرف إلى دراسة الفلسفة العقلية ، فلسفة المشائين الإسلاميين ، وإلى دراسة اللاهوت التقليدي الإسلامي ، أي علم الكلام^(١) .

(١) غارن : تشارلز أنيس « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١٢١ .

ونحن نعلم أن محمد عبده قد عني حيثُذَّهَبَ إلى وجه الخصوص ، وقد وجدنا كتاب « الإشارات » للشيخ الرئيس منسوخاً بقلم الشاب الأزهرى نفسه وعليه حواشٍ مقتبسة من مصادر فلسفية مختلفة . وفي تلك الفترة أيضاً درس محمد عبده الفلسفة الصوفية الإسلامية . ومصنفه الأول « رسالة الواردات » بداية طيبة لبحوثه الميتافيزيقية والصوفية . أما « حاشيته » على شرح الدوائى للمقائد العضدية ، فكتاب يدل على المدى العميق لوقوف الشاب على جملة النظرات الفلسفية الإسلامية التقليدية . وإذا كان محمد عبده نفسه قد تولى بعدُ تعليم المنطق القديم المعروف لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام^(١) ؛ وإذا كان قد نشر كتاب « البصائر النصيرية » لـ « ابن سهلان الساوى » ، فذلك لكي يوجه عنايته الأزهريين إلى دراسة هذا العلم الفلسفى الذى هو فى الوقت نفسه مدخل إلى سائر العلوم^(٢) . ولا بد أن نذكر أيضاً الدروس التى كان يلقاها محمد عبده فى فلسفة ابن خلدون ، وكتاباً آخر عنوانه « فلسفة الاجتماع والتاريخ »^(٣) لم يبق منه سوى بضع صفحات ، وأخيراً رسالة فى « وحدة الوجود » لم يُعثر عليها بعد .

على أن محمد عبده ما لبث أن انصرف عن النظر المنطقى الجرد الذى لا يعنى فيه الفكر إلا بالتحليل والتعريف والتأليف بين التصورات ، وأراد الاتجاه إلى مختلف وجوه النشاط الأخلاقى والدينى والسياسى ، التى يتصل الإنسان عن طريقها بحقائق الحياة اتصالاً مباشراً . واتمس محمد عبده لفكره عماداً متيناً ،

(١) ينبغي أن يلاحظ أن المنطق الذى استعملته المدارس الكلامية الإسلامية يختلف فى كثير من الوجوه منطلق المدرسة الشافعية العربية (انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٣٠ ب) .

(٢) إبراهيم مذكور : « أروغانون أرسطو » (بالفرنسية) ص ٢٢٧ .

(٣) ألقه عقب محاضراته فى دار العلوم عن « مقدمة » ابن خلدون ؛ وقد ضاع الكتاب حين سورت أوراق محمد عبده بعد نفي جمال الدين الأفندى (قارن : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٧٧٧) .

فوجدته في الأخلاق على التخصيص : وهذا ما يفسر لنا تعلقه بمحاضراته وكتبه في تفسير القرآن التي تتجلى فيها مشاغله الأخلاقية في صورة رائعة^(١). ومنذ ذلك الحين بدأت فلسفة المصلح تأخذ شيئاً فشيئاً طابعاً « براجماتياً »^(٢) (عملياً) و « إنسانياً »^(٣) من اليسير أن نقينه سواء في دروسه وتطبيقاته في المنطق^(٤)، أو في نظريته في الحرية^(٥)، أو في تفسيره للقرآن^(٦).

* * *

٣ — كان محمد عبده في نظر معاصريه ، فيلسوفاً حقاً ، أي حكيماً من حكماء الإسلام . فهذا « وفرد بلنت » الذي عرف المفكر المصري خيراً بما عرفه أي أي أوروبي آخر ، يتحدث عنه فيصفه في أغلب الأحيان بصفة « الفيلسوف والوطني الكبير »^(٧). ونحن نطالع فضلاً عن هذا ، في عدد وفير من الكتابات والمقالات الشرقية التي ظهرت حينذاك ، لقب « حكيم الإسلام » إشارة إلى

(١) جولد شير : « مذهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) ص ٣٢٥ .

(٢) لا بأس من الموازنة هنا بين محمد عبده ووليم جيمس ؛ فكلاهما قد أعرض عن حذقة بعض الأساتذة الذين يتأخرون بأن أحداً من الناس لا يفهمهم ، ويلزمون أن لا يفكروا في أمر الإلهد أن يكونوا قد قرأوا وأعادوا كل ما قد كتب أو قبل عنه ؛ وها برهان أن هذه المراسيم الشكائية وهذه التعاليم السرية من موت الفلسفة « (انظر عن وليم جيمس : « المحلة الفلسفية » (بالفرنسية) باريس ١٩١٠ (١) ص ٧٠ مع ؛ وعن محمد عبده : أحسن : « الإسلام والتجديد في مصر » ص ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٦ .

(٣) نستعمل لفظ « الإنسان » هنا بالمعنى الذي أوضحه . ف . ك . س . شلر ووافقه عليه وليم جيمس في « البراجماتزم » (بالإنجليزية) المحاضرة ٦ : ٧ — وهذا المعنى تتعارض الإنسانية مع « المطلقة » « والمهنية » (فلون : شلر : « دراسات في المذهب الإنساني » ص ١٢ .

(٤) فلون : « البصائر التصيرية » مع تعليقات محمد عبده ، ص ١٢٠ ، ١٣١ .

(٥) الفصل الرابع من هذا الباب .

(٦) الفصل الثاني من الباب الثالث .

(٧) بلنت : « التاريخ السرى .. » (بالإنجليزية) ص ٧ .

مفتي مصر الأكبر^(١) . وما نظن في ذلك أي مغالاة : فقد كان محمد عبده فيلسوفاً قبل كل شيء . وأكبر الظن أن هذه الصفة ، هي التي أنارت شكوك المتزمين من المسلمين ، أولئك الذين كانوا يرون في الفلسفة عدواً وراثياً للدين^(٢) . وإذا أخذنا بما يقول « كرومر » بهذا الصدد ، رأينا أن « أعوان محمد عبده أنفسهم ، وإن كانوا على بينة من قدرته وكفائته ، قد كانوا أقرب إلى النظر إليه بعين التشكك والتوجس من جهة أنه فيلسوف » . ويستطرد كرومر فيقول : « وكذلك يرى المتسكون بالسنة المجردة أن من اشتغل بالفلسفة انحدر إلى هوة الضلال »^(٣) .

وكتب المستشرق الإنجليزي « إدوارد براون » الذي عرف محمد عبده واستمع إلى دروسه في الأزهر : « رأيت كثيراً من البلاد والعباد ، وما رأيت مثل الفقيه المرحوم قط ، لا في الشرق ولا في الغرب . فوالله كان وحيداً في العلم ، وحيداً في التقوى والورع ، وحيداً في البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها ، وحيداً في جميل الصبر وخلوص النية ، وحيداً في البلاغة والفصاحة ، عالماً محسناً ، ورعاً مجاهداً في سبيل الله ، محباً للعلم ، ملجأ للفقراء والمساكين »^(٤) .

وقال العالم الزعيم السوري عبد الرحمن الكواكبي : « مصر أخرجت من

(١) انظر على الخصوص : حافظ إبراهيم ، في إهداء كتابه « لبلى مطيح » . إن مما يستحق النظر أن نجد هذا القلب الشايع عن محمد عبده ، حتى في رسالة هجاء (« كشف الستار عن ترجمة الشيخ الفشار » القاهرة سنة ١٩٤٠ م ص ٣) راجع أيضاً : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٣ ص ٧١ إذ وصف بأنه « قطب دائرة الفلسفة » .

(٢) انظر بهذا الصدد ما روي عن الشيخ العربي من أن صرح بأن حركة الإصلاح التي تقلد زمامها محمد عبده « من شأنها أن تقضي على التعليم الديني بالأزهر وأن تحول ذلك المسجد إلى مدرسة للفلسفة والآداب المخالفة للدين » (« تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٥٠٢) .

(٣) كرومر : « مصر الحديثة » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ١٨٠ .

(٤) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٣ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ؛ خطاب إلى رشيد رضا وهو تحت يده .

لا يخصص من العلماء دون الفلاسفة الحكماء ؛ ثم أخرجت أخيراً حكماً فاق جميع الحكماء ، وهو الشيخ محمد عبده ^(١) . وعلى الجملة اتفق معاصرو محمد عبده على وصفه بصفة الفيلسوف المسلم ^(٢) .

ومع هذا وجدنا المستشرق الألماني « ماكس هورتن » يكتب عن فلسفة محمد عبده وكأنه لا يشارك أولئك العلماء الأفاضل في الرأي إلا بقدر محدود ؛ إذ يرى أن محمد عبده لم يكن فيلسوفاً من طبقة ابن سينا ^(٣) .

ونحن لا نجد حرجاً في التسليم بأن هنالك فرقاً وفاقاً عيقاً بين شخصيتي ابن سينا ومحمد عبده ، ومن ثم بين فلسفتيهما . فقد اطلع محمد عبده على عيون الفكر الإسلامي في العصر الوسيط ، وفهم حاجات زمانه وبيئته ؛ وهذا هو الذي يشر له أن يجاوزها جميعاً . و « هورتن » نفسه قد أقر بأن أهم الاعتبارات في موقف المفكر المصري أنه أدرك انتقار الفلسفة المدرسية وعقمها .

والواقع أن محمد عبده ، كما سنشير إليه في مواطن عديدة ، سارع ما أعرض عن العلم المدرسي المشوش ، ملتفتاً إلى دراسة العقل الإنساني في نشاطه الحر ، لا فيما قيّد به من أغلال ، وواضعاً نصب عينيه الفكر الحلي الشخصي ، لا الفكر « ميتاً » ، محتطاً ، محفوظاً في تصورات ومجردات ، كما صور ذلك تصويراً أخاذاً فيلسوف إنجليزي معاصر : « فرديناند شلر » ^(٤) .

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٥٩ .

(٢) نلاحظ أيضاً أن الحديوي عباس الثاني قد قال في خطبته المشهورة تعرضاً بمحمد عبده : « لا أريد فلاسفة في الأزهر » (تاريخ ج ١ ص ١٣ وما بعدها) وقد فهم الناس قصده من هذه الإشارة (محمد لطفي جمعة : مقال عن محمد عبده في « اللطائف » عدد ١٤ يوليو ١٩٤١) .

(٣) ماكس هورتن : مقال في مجلة « محاولات عن معرفة الشرق » (بالألمانية) ١٤٤ (سنة ١٩١٧) ص ٨٨ .

(٤) ف . ك . س . شلر : في « الفلسفة البريطانية المعاصرة » (بالإنجليزية) ص ٣٩٦ .

أما قول « هُرتن » بأن محمد عبده « لم يكن فيلسوفاً موهوباً »^(١) ، فهو قول يستاهل أن نفحص عن حقيقة مدلوله فحسباً دقيقاً . فإذا يعنى « هُرتن » بلفظ الفلسفة ؟ إذا كان يقصد بذلك تأملات رجل حبس نفسه بعيداً عن الناس في « برج عاجي » ، نحاول أن يشتد بناءً فكرياً محبوباً مغلفاً ، فمن الواضح حينئذ أن الشيخ محمد عبده ، وخصوصاً في الفترة الأخيرة النخبة حقاً من حياته الفكرية ، لم يكن فيلسوفاً من هذا القبيل : ذلك أنه لم يكن يقصد إطلافاً أن يقيم أو أن يعلم فلسفة صورية محضة ، ولا أن يبعث من مرقدها « مدرسية » كلامية ، تزدرى التجربة ، ولا أن ينشئ ميتافيزيقاً منطوية على نفسها ، بل نظر إلى الفلسفة نظرة هي أشد النظرات قِدماً وجدةً في آن واحد : أي بمعنى محبة الحكمة وممارسة الفضائل الأخلاقية وهداية السلوك الإنساني . وقد فهم محمد عبده حتى التهم أن التفكير الفلسفي لا يمكن أن يظل دائماً نظرياً تأملياً لحسب ، وأنه « لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجداناً مليئاً وتملكاً صحيحاً إلا إذا استطاع أن يقنعنا في الدنيا ، بدلاً من أن يخرجنا منها ، وأن يُلزِمنا أن نتحمل مسئولية شخصية يلزأ كل ما يحدث فيها ، بدلاً من أن يدعونا إلى أن نجد في استقلال الفكر وعزله ملاذاً تلوذ به »^(٢) .

وإذن فهذا المعنى ، وبهذا المعنى السامي الذي أشرنا إليه ، كان محمد عبده فيلسوفاً جديراً بهذا الاسم الجميل : على يديه عادت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى ما كان ينبغي أن تكون عليه دائماً ، فأنتجت تأملاً روحياً في معنى هذه الحياة الإنسانية ، وتحقيقاً لوعي الإنسان لذاته ، وبحثاً عن دعائم العمل والأخلاقية : وهذا ، لدينا ولدى الناس كلهم ، هو الشغل الشاغل .

(١) هورتن : نفس الموضوع .

(٢) لوى لافيل : مقال في جريدة « الطائر » (بالفرنسية) ٦ نوفمبر ١٩٣٨ .

٣ — والخطوة الأولى لفيلسوفنا هي ، كما سنرى ، تنبيه الوجدان ، وإيقاظ الضمير . وإذا سخط محمد عبده على ضيق النظر ، والافتقار إلى روح النقد ، وتقلب الآراء ، وعمق المناقشات بين أهل الدرس ، وقف من المجتمع كله موقف الناقد الحصيف منذ البداية^(١) ، فأعلن حقوق الفكر الحر ، وهو يقول : إن التفكير واجب على الموجود الماقل لا مخلص منه . فعلى هذا الموجود الماقل أن ينهض بمجهوداته الخاصة للبحث عن الحقيقة في العالم الذي يكتنفه والفحص عن الموجودات والأشياء على قدر ما تتيحه له وسائله الخاصة ؛ وسواء كان مؤيداً أو معارضاً ، فواجبه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية . لكن إذا كان عليه أن لا يهمل واجب التفكير فعليه أيضاً أن يحتاط من الشطط في الاستدلال^(٢) .

ولم يبن محمد عبده في جميع أقواله ومؤلفاته عن مهاجمة « التقليد » ، أي تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الانتفاذ إلى حقوق كل شخص في النظر والفحص^(٣) . ومن أجل هذا نراه دائماً يشيد بمبدأ « الاجتهاد » ، أعنى الفكر المنحدر من كل عائق ، ويحمل على المقلدين حملة شعواء ، حتى لنجدته يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والضلال ، ويقول : إن أبواب الاجتهاد لم توصد كما زعم بعض السليدين واهمين ، وإنما هي مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبداً^(٤) . ويجب أن لا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص

(١) كتب في « الإهرام » وهو شاب يقول : « وكلما قوى في فطرة الشخص جانب الإنسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية ، يأتف الظلم ، ولا يهازف في الحكم ، ولا ينحني نحو العذر ، ولا يفتنل صدقات النهر لغير الحق . بل يركس بيله في أرض العدالة لرفع آثار الخيالة ودفع النذالة ؟ يأخذ بالبرهان ولا يشكك إذا استحکم البرهان ، وذلك لا إلى حد محسوس ولا في مكان محسوس ولا في زمان محسوس » (مصطلح عبد الرازقي : « محمد عبده » القساح القاهرة سنة ١٩٢٦ ص ٨٢) .

(٢) « تفسير عم » ص ١٩٩ .

(٣) راجع عن التقليد والاجتهاد الكتاب المباح الذي ألفه الشوكاني عن « الاجتهاد والتقليد » القاهرة ١٣٤٠ ص ٣ مع .

(٤) طارق : محمد إقبال : « تجديد بناء الفكر الديني » (بالإنجليزية) ص ٢٠٨ .

البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ولروح التجديد ، وتوخى المصلحة العامة^(١) . وبذهب محمد عبده في « حاشيته » كما يذهب في « تفسيره »^(٢) إلى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان ، فقال : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصاً الشيخ الأشعري ، على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها ، وكل ما كان كذلك فهو كافر »^(٣) .

وكذلك يعطينا محمد عبده عن الكافر تعريفاً طريفاً يبين إلى أي حد سار الفيلسوف المصلح بنزعته العقلية ودفاعه عن حرية الفكر ، فيقول : « الكافر هو المعاند الجامد الذي إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه ، وإذا سمع الحرف من كفته سد أذنيه ؛ ذلك الذي لا يبحث في دليل بعد عرضه عليه ، ولا يذعن لحجة إذا اخترقت قواذه ، بل يدفع جميع ذلك حجاباً فيما وجد نفسه فيه مع الكثير من حوله ، واستند في المنسك به إلى تقليد من سلفه »^(٤) . وهو يشير في تفسيره الآية : « تثبت يدا أبي لهب وتب ... » إلى أن الجامدين المقلدين الذين يحاولون الناس عن تدبر كتاب الله وفهمه باجتهادهم ؛ ويفرضون عليهم آراء الغير ، « هم آباء لهب لا تنفي عنهم أموالهم وأعمالهم شيئاً وسيصلون ما يصلون ... »^(٥)

• • •

٤ — ولقد أقر محمد عبده ، كغير واحد من أنصار « الحركة الإنسانية » ، بقيمة الشك من وجهة النظر العلمية . وبين في إلحاح ، الضرورة الحيوية ، ضرورة تجديد بناء عقائدنا وتجديداً موصولاً كي تلائم تغيرات الموجودات الواقعية .

(١) جوك سيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) . ص ٢٢٨ — ٢٣٢ .

(٢) « تفسير عم » ص ١٧٥ .

(٣) « حاشية على شرح الدواني » ص ١٠ .

(٤) « تفسير عم » ص ١٦٩ ؛ « فزون » « تفسير العصر » ص ١٦ .

(٥) « تفسير عم » ص ١٧٥ .

ولا بد للعلوم من المداومة على مراجعة نظرياتها وتحسينها حتى أشدها استقراراً . لكن تقدم العلم تقدماً غير منقطع لا يجعلنا نتصور أن نعمة حقيقة هي كاملة كالأبطال مطلقاً . وإذا صح ما ذهب إليه أغلب علماء اللاهوت من أن الحقيقة الدينية هي في صميمها حاسمة مطلقاً ، وبالتالي غير قابلة للتقدم ، إذن لنجزم في هذا الأمر بين العلم والدين خلاف لا سبيل إلى تلافيه . وهذا التعارض هو الذي لم يرد محمد عبده أن يسلم به ، بل رأى أن الدين كالعالم لا يتناقض مع التقدم^(١) . وعلى هذا النحو يتصور النظامين العلم والدين على أنهما وجهان لحقيقة واحدة . وقد عمل محمد عبده بهذه الروح ، مقتنعاً اقتناعاً راسخاً بأن الدين والعلم متفقان على الوجه السليم لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع . وهو يقول في ذلك : « العلم الصحيح مقوم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم ، والدين الكامل علم وذوق ، عقل ولب ، برهان وإدعان ، فكر ووجدان . فإذا انتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائميه ؛ وهيئات أن يقوم على الأخرى »^(٢) . وبهذا المعنى كان « رابليه » يقول : « علم بلا ضمير فيه تلف للنفس »^(٣) . وفي رسالته أن يقول إنه لما كان الحق لا يمكن أن يكون عدواً للحق فلا بد من الاتفاق بين الفلسفة والدين . وإذن فشكل لاهوت يناهض الفلسفة الصحيحة يغدو موطن ارتياب ؛ وكذلك يستحيل على الفلسفة أن تحمل محل الدين . وإذا كانت الفلسفة هي على التحقيق محبة الحكمة فلا بد أن تكون مهمتها أن تؤدي إلى الدين لا أن تنأى عنه .

٥ — والواقع أن الفلسفة عند محمد عبده ليست تفضي إلى مذهب من الصيغ

(١) انظر : « الإسلام والنصرانية » ص ٤٧ .

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ١٣٤ — ١٣٨ .

(٣) « رسالة من جرجنتيا إلى بشجرويل الطالب بباريس » (بالفرنسية) .

اللفظية والمجردات الذهنية ؛ وليست فحسب وصفاً جامداً لطائفة معينة من الظواهر
النفسية أو المنطقية أو الأخلاقية ؛ بل يجب أن تكون الفلسفة ، على نحو ما ،
دراسة حية « ديناميكية » نابضة ، وأن يكون قوامها مجهوداً الفكر للنفوذ إلى
الوجود والوصول إلى لب الأشياء ، فإن كل ما يتصل بوجود الأشياء وحياة
الإنسان لا ينبغي أن يكون غريباً عنها . ويلوح أن ثمة مجهوداً ميتافيزيقياً عُهد
بمحمد عبده شيئاً من بعض الوجوه بمجهود الفيلسوف المعاصر « برجسون » .
وكذلك الذين أن يكون مرجعه مراعاة شريعة ما مراعاة خارجية منفصلة
سلبية ، وإنما الدين مجهود داخلي شخصي إيجابي للوصول إلى الحقيقة العليا الخفية
التي نشعر باعتمادنا عليها^(١) .



٦ — يفتن بعض الكتاب عادة بإيراد أقوال مبهجة يزعمون بها أن محمد عبده
قد فصل الفلسفة عن الدين ؛ وينسبون أن موقف المفكر في صميمه ينفي ، بخلاف
ذلك . وقد وقع رشيد رضا نفسه — وهو المترجم الرئيسى لمحمد عبده — في ذلك
الخطأ ، إذ قال إنه كان من رأى محمد عبده « أنه يجب أن لا تمزج الفلسفة والعلوم
الدينيّة بالمسائل الدنيوية »^(٢) . وقد سلم « ماكس هرتن » بما قال رشيد رضا دون
فحص ولا نظر^(٣) . لكننا نخالف هؤلاء ، ونرى أن الأمرين اللذين أراد محمد عبده
أن يفصلهما ، وأن يبق الناس مغبة الخلط بينهما ، هما علم الكلام من جهة ،
والفلسفة الشائعة من جهة أخرى ، وإن شئنا قلنا هو المعرفة الناقصة للدين
والفلسفة معاً^(٤) .

(١) « تفسير عم » ص ١٢٨ « رسالة التوحيد » الطبعة الخامسة ص ١٤٩ ، ١٤٢

« الترجمة القرآنية » ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) « رسالة التوحيد » ص ٢١ هامش رقم ٢ .

(٣) هورتن « محاولات » ص ٨١ .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ٢١ ، ٢٢ .

زد على هذا أن محمد عبده لم يجار مألوف الناس في بيئته ؛ فقد كانوا يميلون إلى فصل العقل عن الإيمان ، وكانت الفكرة الغالبة يومئذ أن لكل من الفلسفة والدين مجاله الخاص ، وأنهما لن يربحا شيئاً إذا تخطيا الحدود التي تفصل بينهما . وقد سلم بعضهم بجواز أن يكون الشخص الواحد فيلسوفاً ومؤمناً في آن واحد ، ولكن بشرط أن الفيلسوف في ذلك الشخص ينبغي أن يجهل المؤمن ، وأن المؤمن ينبغي أن ينكر الفيلسوف . على أن أغلب علماء الدين كانوا على العموم ينظرون إلى الفلسفة نظرة القريب واللاتهام . أما محمد عبده فلم يرتض أن تُشطر الشخصية على ذلك النحو القريب . وهنا يبدو لنا ما في موقف الفيلسوف المصري من أصالة : لقد تبدت لعينيه صورة « الفيلسوف المسلم » في وضوح تام ، أعنى صورة تلك الشخصية الواحدة والعقلية المتسقة التي تؤلف بين الفلسفة والاسلام ، دون تفريط في شيء منهما . أراد محمد عبده أن يكون مسلماً حقاً ، وأراد أن يكون فيلسوفاً حقاً . واستطاع أن يتصور بين هذين الموقفين الروحيين رابطة داخلية وثقى لا توهم من قوتها ، بل تجعل الواحد منهما يعلى من قدر الآخر ، وبهذا تؤلف بين الاثنين في وحدة خصبة زاخرة^(١) .

وإذئذ فقد قاوم محمد عبده ذلك الموقف التقليدي الذي وطدته من قبل الضربات المميتة التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة بإسم الإيمان . وكان المنكر المصري معارضاً للعبول العامة في عصره ، إذ جعل الفلسفة صديقة للدين ، وأدخل إلى الفلسفة مشكلة المصير الأعلى ، واذ جعل حقائق الدين ، من حيث إنها حقائق للحياة الإنسانية ، موضوعاً لتأملاته الفلسفية . ومن هذه الناحية يمكن أن يُقارن

(١) بوترو : « دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) باريس

عمل محمد عبده في الفكر الإسلامي بعمل « بسكال » في الفكر المسيحي ، وعمل « برجسون » في الفكر الصوفي ^(١) .

ولم يعالج محمد عبده المسائل الفلسفية ليتخلص منها كما فعل غيره من المسلمين النافذين في علوم الدين ، بل إن المشكلات الدينية والفلسفية ماثلة دواماً أمام عينيه في حدة متزايدة ؛ وهذه وتلك بالنسبة إليه ليست مشكلات عارضة عابرة ، بل هي مشكلات حية نابعة من الحياة نفسها .

٧ — كان المقتي الأكبر مسمماً ، لكنه كان فيلسوفاً أيضاً . وفي وسع المرء أن يقول إن المسلم والفيلسوف لم يكونا فيه إلا شيئاً واحداً ؛ فالمسلم يجد الفيلسوف بالأنوار العلوية ، والفيلسوف يهتدي إلى المسلم مناهج السير بقدر الإمكان من الإيمان إلى العقل ^(٢) . وإذن فقد تميل محمد عبده في آن واحد كلتا الصيغتين : « تعقل لتؤمن » "Intellige ut crede" و « آمن لتعقل » "Crede ut intellige" . وواضح إذن أن الفكر المصري يسلك بنا شيئاً فشيئاً نحو فلسفة قد تحالفت مع الدين ، فأضحت تأملاً فيه واستشعاراً له في النفس .

على أن الفلسفة ، كما يفهمها محمد عبده ، ليست مجالا مغلقاً ؛ فإن جمال الطبيعة ، والعمل الفعال ، والحركات الاجتماعية أو الدينية لا تنفي عن إثارة تطلعه وتغذية تأمله . إنه لا يسعى إلى بناء مذهب ، وإن يكن من المستطاع الوقوف على عناصر هذا المذهب في مؤلفاته وآثاره .

(١) برجسون : « منها الأخلاق والدين » (بالفرنسية) .

(٢) بونرو : المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

الفصل الثاني

محمد عبده والمنطق

١ - لا نزاع في أهمية علم المنطق لدراسة الفلسفة على العموم والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على الخصوص . فقد أدى المنطق في نحو هذين العلمين دوراً كبيراً : استخدم مقدمة ومدخلاً ونظاماً منهجياً لكل بحث نظري^(١) ، واستطاع أن يعد العلوم المختلفة لا باصطلاحاتها وحدودها فحسب ، بل أن يرسم لها مناهجها ومعايير القيم فيها^(٢) . من أجل هذا تسمى المناطقة الإسلامية هذا العلم بأسماء هي غاية في الدلالة ، فقالوا : « علم الميزان »^(٣) و « سلم العلوم »^(٤) و « القانون »^(٥) و « معيار العلوم »^(٦) . والفزالي ، ذلك للفكر الإسلامي العظيم ، وإن يكن قد شدد التكبر على أنصار الميتافيزيقا اليونانية ، لم يتردد في الاعتراف بما للمنطق من قيمة صحيحة ، بل إنه هو نفسه قد كتب في هذا الموضوع رسائل عديدة يحمل أحدها على التحديد عنوان : « معيار العلم » والآخر عنوانه « محك النظر »^(٧) .

- (١) ابن سينا : « تسع رسائل » القاهرة ١٩٠٨ من ١١٦
- (٢) كلفرلي : مقال في « هدية مكدونالد » (بالإنجليزية) من ٧٥
- (٣) الفزالي : « معيار العلم » القاهرة ١٩٢٢ من ١٢
- (٤) الأخضرى : « السلم » القاهرة (بدون تاريخ) — ومحمد عبده أيضاً قد سمي المنطق باسم « السلم » (في « تاريخ » ج ٢ من ٣٨) .
- (٥) الكاظمي : « الرسالة العنسية » القاهرة ١٩١٠ طبعة ثانية من ٢ ، ٣
- (٦) محمد عبده : « البصائر البصيرة » من ٢
- (٧) الفزالي : « محك النظر » القاهرة ، المكتبة الأدبية (بدون تاريخ) .

٢ - في أوائل سنة ١٨٦٦ ، حين التحق محمد عبده الشاب بالجامعة الأزهرية ، كانت الفلسفة الإسلامية قد بلغت من التأخر والاضمحلال درجة تجعلنا نقول إنها كادت أن تكون معادلة لانعدام كل فلسفة^(١) . لم يكن يدرس من كتب المنطق والسكلام في الأزهر إلا قليل من المصنفات ألقت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بعد الميلاد^(٢) . وإنما يرجع الفضل في إحياء الدراسات المنطقية إلى السيد جمال الدين الأفغاني : فقد كان أول من وجه الأنظار في الشرق الإسلامي إلى وجوب دراسة المنطق القديم ، وكان كذلك أول من بذل الجهود لبحث الفلسفة الإسلامية بحثاً جديداً . فكان لابد لدراسة تلك الفلسفة من الرجوع إلى أمهات الكتب وعيون المؤلفات الأصيلة ؛ فذلك في نظره أفضل من دراستها في الكتب العقيمة ، كتب الشروح والخواشي والتقارير . ولذلك وجدنا الأفغاني ، في سنة ١٨٧٥ ، وقد أقبل بنفسه على تدريس ابن سينا في كتاب من أصعب كتب الفيلسوف وأغزرها مادة ، وهو كتاب « الإشارات »^(٣) .

(١) انظر بهذا الصدد شهادة محمد عبده نفسه في « المنار » ج ٨ ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٢) فارن لودفيج شتاين ، مقال في « سجلات تاريخ الفلسفة » (بالألمانية) م ١١

(١٨٩٨) ص ٣٢٦ — ٣٢٧

ذكر « شتاين » أن الكتاب الوحيد من كتب المنطق الذي كان مستعملاً في الشرق أواخر القرن التاسع عشر هو « إيساغوجي » لفرغوريوس . لكن يبدو أن رسائل وعناصر أخرى كانت معروفة في مصر ككتاب « السلم » بالشمس (فارن « مجموع متون » القاهرة ١٢١٦ م ص ١٨٤) لكن كتاب « إيساغوجي » الذي يشير إليه « شتاين » هو المختصر العربي الذي صنفه الأبهري (المتوفى سنة ١٢٦٥ م) والذي يحمل نفس عنوان كتاب فرغوريوس في المنطق إلى أورغانون أرسطو . ومع ذلك فإن إيساغوجي الأبهري ، خلافاً لكتاب فرغوريوس ، لا يقتصر على الكتابات الخمس ، بل يتكلم في إيجاز على أقسام المنطق التسع (انظر المقال : « إيساغوجي » في « موسوعة الإسلام » م ٢ ص ٥٦٢ — فارن : الحواريزي : « مفاتيح العلوم » طبعة فلوق سنة ١٨٩٥ ص ١٤٠ وما بعدها ؛ كلفرلي ، في « هدية مكذوبة » ص ٧٥ بع) .

(٣) لم يكن كتاب « الإشارات » مطبوعاً في ذلك الحين ، فانظر الطلاب والسمعون إلى أن ينسخوه وأعلامهم . وقد كتب محمد عبده مستعين بقلبه ، وإحداها نعنوى على هوامش وتعليقات رجا كان قد اقتبسها من كتيبة أخرى أو من دروس جمال الدين الأفغاني .

عاد الأفتاني إذن إلى دراسة الفلسفة الإسلامية بعد ستة قرون من الاضمحلال ، قرون مظلمة سادتها عقلية تزقت ونضيق مناوئة لكل تقدم ، وهي عقلية « الفقهاء » الذين دأبوا في كل مكان على اضطهاد الفلاسفة وأحرار المفكرين^(١) . وقد كانت دروس الأفتاني نفسها ، فيما يروى محمد عبده ، بمثابة بدعة لا عهد للناس بها من قبل أو ثورة فكرية وصفها المسلمون المترمون وأهل الجود من الأزهريين بالكفر والروق من الدين^(٢) .

٣ — لقد عني محمد عبده أكبر عناية بدراسة المنطق . وليس بسعنا هنا إلا أن نعاوض « ما كس هُرتن » معارضة صريحة ، مبينين أسرعه في الحكم ، إذ أنكر تلك العناية على الفيلسوف المصري^(٣) . ونعتقد أن رأى « هُرتن » ، هنا كما في مواضع أخرى ، لا يقوم إلا على معرفة جزئية لمؤلفات محمد عبده وآثاره^(٤) . وسنرى بعد أن فيلسوفنا قد اهتم بالمنطق اهتماماً شديداً ، وكانت له في كثير من المسائل المنطقية العامة أفكار لا تعوزها الطرافة ولا تخلو من القيمة الفلسفية .

فقد سنة ١٨٧٥ كما رأينا نحا محمد عبده بتوجيه أستاذه الأفتاني إلى دراسة

(١) من المعلوم أن كتب الغزالي تحسده قد أحرفت في بلاد الأندلس . وينفك ابن طولوس في بداية كتابه : « المنطق لصناعة المنطق » إن العلماء في عصره قد أهملوا دراسة ذلك العلم . وإن المشتغلين به كانوا يرمون بالبدع والروق من الدين (طبع مطبعة سنة ١٩١٦ من ٧ — ٨) . ويروى أبو حيان في تفسيره « البحر » أن المشتغلين بالمنطق من أهل الأندلس كانوا ، خوفاً من غضب الفقهاء ، يتجنبون ذكر لفظ « منطق » ويشيرون إليه باللفظ « منطيل » (انظر : مستلثات : « تاريخ المذاهب الفلسفية » محاضرات غير مطبوعة ، محفوظات مكتبة الجامعة المصرية ، الجزء الأول من ٢٣٥) . ومع أن المنطق كان أحد العلوم التي عمل عليها المتكلمون الأولون وأهل السنة المتشددون إلا أن الحملة لم تسطع أن تقضى عليه قضاء تاماً ، وأقضى به الأمر إلى إقرار تعليمه رسمياً في الأزهر .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ من ٣٧ ، ٣٨ : « فاري » الثاني .

ج ٨ من ٣٨٧ — ٣٩١

(٣) هورتن : في « محاولات » م ١٤ ، من ٧٨ .

(٤) انظر مصادر البحث في آخر هذا الكتاب .

عدد من الرسائل في المنطق القديم ، أغلبها كان حينئذ مخطوطاً . وفي سنة ١٨٧٧ — وكان محمد عبده لا يزال طالباً للعلم بالأزهر — كتب مقالاً دافع فيه دفاعاً حاراً عن المنطق والكلام ، محاولاً أن يدرأ عنهما الأحكام المفروضة والشبهات العالقة بأذهان العامة ، بل المستقرة في أذهان بعض الأزهريين ، فقال :

« إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين وتمييز الأفكار غشها من السمين ، وتبين كيف تتركب المقدمات لإنتاج المطلوب ... وأى مقدمة يصح أن نتخذ ، .. وأياً يجب أن تطرح . فهذا علم حقيق بأن يتخذ سداً لجميع العلوم »^(١) . وختم محمد عبده مقاله بنداء رفع فيه من شأن المنهج العقلي ، فقال :

« إذا لم نصرف الفكر في تقويم البراهين وتبديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها ، ففي أى شيء نصرفه ؟ فإن ضلّ عنا رشادنا وغاب سدادنا فهل بشيء سوى الدليل نعرفه ؟ »^(٢) .

وفي سنة ١٨٨٦ ، وكان محمد عبده منقياً في سوريا ، اهتدى إلى كتاب « البصائر النصيرية » الذي نشره بمصر سنة ١٨٩٨ . ويلاحظ أن التعليقات والإيضاحات التي نشرها مع النص تكشف ، إلى جانب فكر نافذ سام مجد ، عن معرفة عميقة بمذاهب المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين ومنطق ابن سينا بوجه خاص^(٣) . وإنما حرص محمد عبده على نشر هذا الكتاب الممتاز لكي يحث الأزهريين على أن يهتموا اهتماماً أعظم بدراسة المنطق ، ولكي يرعى في الجامعة تقليداً جليلاً بدأه الأفغانى^(٤) .

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٨٨ : « الإسلام والتجديد » ص ١٧٧ .

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٨٨ : مقال عن « العلوم العقلية » .

(٣) « البصائر » ص ٢ ، ١٥ ، ٤٠ ، ٥٤ ، ٧٦ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٣٦ .

(٤) « البصائر » ص ٢ .

وقد اشتغل محمد عبده فيما بعد بتدريس المنطق في الأزهر ، وألقى فيه دروساً
بقي لنا منها صفحات لم تُنشر بعد ، جمعها على الأرجح أحد تلاميذه أو مستمعيه .
وتبدأ هذه الصفحات بشرح محمد عبده لرسالة أخرى في المنطق ، هي رسالة
« تهذيب المنطق » للمصنف الأشهر سعد الدين التفتازاني^(١) . ويبدو أن
محمد عبده قد طبق في دروسه المنهج الأثير لدى أستاذه جمال الدين ، وهو يتلخص
في اتخاذ نص قديم أساساً لشرح تحليلي نقدي . وكان لتدريس محمد عبده طابع
حقى متنوع يميزه من المناهج الجامدة التي كانت متبعة إلى ذلك الحين : لقد تخير
عدداً من الكتب التي أمد أصوله في تكوين التراث القديم ، وبذل الجهد في
أن يفكر بدوره متأثراً بها .

٢ — وقد استمد محمد عبده منطقاً من منابع متعددة :

- | | |
|--|---|
| <p>(أ) منطق أرسطو كما فسره ابن رشد^(٢) .</p> <p>(ب) المنطق التقليدي عند المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وأعظم من يمثلها
ابن سينا الذي أثر منطقاً في فكر محمد عبده أثراً ملحوظاً . لكن منطق هذه
المدرسة الإسلامية ما هو في واقع الأمر إلا « أرفانون » أرسطو ، فيما عدا الخطابة
والشعر ، مضافاً إليه بعض عناصر من أصل روافي^(٣) .</p> <p>(ج) ربما صح أن نذكر هنا أيضاً آثار المؤلفات الحديثة لدى طائفة من
المؤلفين الغربيين وخصوصاً الفرنسيين^(٤) .</p> | } |
|--|---|

(١) تحت بدنا هذه الصفحات التي لم تم ، وسعياً ، بقلم محمد عبده ، جزء من « رسالة
التوحيد » في حقيقتها الأولى .

(٢) انظر : هامش محمد عبده في « البصائر » ص ٥٤ .

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الروافية » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٣١ بع .

(٤) نجد في مكتبة محمد عبده ترجمة عربية لكتاب فرنسي عن المنطق (المكتبة رقم ٨٦)

د — ويرى فيلسوفنا كما يرى الفارابي وأغلب الفلاسفة الإسلاميين أن الفلسفة هي طلب الحق والخير في الاعتقادات وفي الأعمال^(١)، والمنطق هو العلم الذي يكفل للنفس البشرية الوسيلة لبلوغ الحق واليقين^(٢). لكن الذي نبلفه بواسطة المنطق ليس يقيناً « ذاتياً » شخصياً يرجع إلى الظروف الخاصة لدى هذا الشخص أو ذاك، وإنما هو يقين « موضوعي » من الممكن أن يفرض على أي ذهن كان. ويرى محمد عبده، وهو في هذا على اتفاق مع الفارابي، أن قوانين المنطق هي قوانين كلية « مشتركة تم ألقاها الأمم كلها »^(٣).

والمنطق، فضلاً عن كونه آلة للبحث والطلب تعيننا على بلوغ اليقين العيني، منفعة عملية عظيمة: وذلك كما يقول الفارابي: « في كل ما نلتبس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتبس تصحيحه عند غيرنا »^(٤)، أو كما يقول منطق « رورويال »: « إنه يكشف عن عيوب بعض الحجج المضطربة »^(٥).

وبينا غرض المنطق عند ابن سينا هو « أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مهملاتها عن أن يضل في فكره »^(٦)، وفيما يبدو للمنطق بهذا الاعتبار قيمة هي أقرب إلى أن تكون سلبية، نجد محمد عبده يعين لهذا العلم مهمة إيجابية لا يستهان بها: « وهي طلب الحق والوقوف عليه »^(٧).

- (١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ مع الفارابي: « إحصاء العلوم » نشرة عثمان أمين، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ص ١٠٢ مع « وكذلك السأوى: « البصائر » ص ٣١، ١٨٠.
- (٢) « البصائر » ص ١٣٨ هامش رقم ١.
- (٣) « قانون الفارابي: « إحصاء العلوم »، الطبعة الثانية ص ٦٠.
- (٤) « إحصاء العلوم » ص ٥٤ — ٥٥.
- (٥) « منطق رورويال » (بالفرنسية) المجلد الأول.
- (٦) ابن سينا: « الإشارات » طبع في باريس ١٨٩٢ ص ٢: « كما هو قو: « المنزلى » (بالفرنسية) ص ١٦١.
- (٧) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩: « انظر أيضاً: « البصائر » ص ٣.

٦ — وبلاحظ محمد عبده أن العلماء في كل أمة قد اعتنوا بضبط اللسان وصونه عن الخطأ في الكلام ، ولهذا وضعوا قواعد علوم كثيرة في اللغات . ولكن اللغات في ذاتها لا يمكن أن يكون لها ذلك الشأن إلا لأنها « محلي للفكر ، وترجمان له ، وآلة لنقل معارفه من ذهن إلى ذهن » . فإذا كان هذا مبلغ ما يبذل من عناية باللغة ، وهي آلة للفكر ، أليس تدبير الفكر نفسه أولى بالعناية ؟^(١) .

وبصرح محمد عبده بأن المنطق هو العلم الذي يضع قواعد تلزم مراعاتها لضبط سير الفكر . والقواعد المنطقية ، إذ تجعل فكرينا بأمان من الزلل ، تكون بمثابة ضمان لليقين^(٢) . فالمنطق هو « المقياس » و « الميزان » الفكري^(٣) ؛ والقواعد المنطقية صادقة عند جميع الأذهان ، صحيحة في كافة الأزمان^(٤) .

ويقول المفتي الأكبر كذلك إن السعادة التي يستطيع الناس أن يبلغوها في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى تعتمد على ما يبذلون من جهود . وإنا الأنبياء وحدهم يبلغون السعادة بفضل من الله ، من غير نصب . والمجهود ، مهما تعدد وجوهه ، يرجع في سرده أسره إلى المجهود العقلي والروحي ، الذي يرمى إلى تحصيل العلم : لأن أفعال الإنسان تصدر عن إرادته ، وإرادته تحركها أفكاره ، وأفكاره ثمرة معرفته وثقافته . فالمعرفة إذن هي مصدر العمل^(٥) .

وإذ قد بينا أهمية المعرفة نستطيع أن نقول إن ضلالنا في وسائلنا إليها يستتبع

(١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ ؛ الفارابي : « إحصاء العلوم » ص ٩٩ .

(٢) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ ؛ انظر أيضاً مقطورة « هروس محمد عبده عن منطق

الفارابي » ص ٣ ؛ فارابي : « إحصاء العلوم » ص ٣٢ .

(٣) « المنار » ص ٢ مقدمة محمد عبده .

(٤) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ ؛ انظر مادة « قياس » في « موسوعة الإسلام » منقح

من ١٣ ب (من النسخة الفرنسية) .

(٥) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ . انظر محمد عبده كان يستطيع أن يقول مع إسماعيل جويلو :

إن « المعرفة مصباح على ضوءه يتجه العمل . وغايتها المباشرة هي النور ، أما توجيه العمل فهو غاية متأخرة » (جويلو : « رسالة في المنطق » (بالفرنسية) ص ٣

تتأخر ذات مساس بسعادتنا : لأننا في الحياة شبيهون بالمشاة الذي يحتاج في طريقه للوصول إلى غايته إلى الأنوار الكاشفة والمعالم الهادية^(١) .

والمنطق يقوم بمهمة ذلك الدليل الهادي : يصحح الفكر ويعصمه من الخطأ وينحو به نحو اليقين . ومن أجل هذا استحق هذا العلم أكبر عناية ممن يطلبون السعادة^(٢) .

٧ — ويرى فيلسوفنا أنه « لا يمكن أن ينتفع الإنسان بالمنطق ولا بغيره من العلوم — مهما قرأها وراجعها — إلا إذا عمل بها ، وراعى أحكامها حيث ينبغي أن تراعى »^(٣) . وقد قيل بحق إن الثقافة الصحيحة هي على التحديد ما يبقى بعد أن ينسى الإنسان كل ما كان قد تعلمه من قبل . ويصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار هما خير وسيلة للاحتفاظ بالعرفة المكتسبة وجعلها بالنسبة أكثر واقعية وأشد أثراً^(٤) .

وإذن فالمنطق عند محمد عبده ، كما هو عند أغلب مناطق الإسلام ، لا ينبغي أن يظل دراسة نظرية صرفة^(٥) ، وإنما هو في آن واحد علم وفن ، أو هو بعبارة ابن سينا المشهورة : « علم آلي »^(٦) . ويقول الفيلسوف المصري إن كل علم وكل منطق صحيح لا يحفظه إلا العمل به « وإلا فهو منسى لا محالة »^(٧) . هانحن أولاً ، نجد أنفسنا في لب مذهب « البراجماتية » . وقد يشوق الباحث أن

(١) « النار » ج ٣ ص ٣٠٢ .

(٢) نفس المصدر ؛ قانون : الساوى : « البصائر » ص ٤ .

(٣) « النار » ج ٣ ص ٣٠٥ .

(٤) « النار » نفس الموضع .

(٥) القرأى : « محك النظر » ص ٤ ، ٥ ؛ وأيضاً الساوى : « البصائر » ص ٥ .

(٦) ابن سينا : « منطق المفسرين » القاهرة ١٩١٠ ص ٥ — ٨ .

(٧) « النار » ج ٣ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

يوازن هنا بين نظرات فيلسوفنا المصرى و بين نظرات فيلسوف إنجليزى معاصر ،
هو من أنصار مذهب « البراجماتية » فى إنجلترا ، وهو « ف . ك . س . شلر » ،
الذى كتب سنة ١٩٢٩ مؤلفاً فى المنطق وسمه بعنوان يعبر تعبيراً قوياً عن مغزاه :
« منطق للاستعمال »^(١) .

٨ — ولنسجل هنا خاصية هامة تميز بها موقف محمد عبده كله : يرى المفكر
المصرى أن المنطق والروح العلمية يوجه عام ينبغى أن يُضَقَّ عليهما طابع أخلاق
عال . ولقد عبر محمد عبده فى غير موضع من مؤلفاته ودروسه عن اعتقاده الراسخ
بأنه لى يتحرر الإنسان من الأوهام المشهورة والأحكام السابقة والآراء
الشائعة ؛ لى يستحق أن يندرج فى سلك المستقلين بالعلم ؛ وبالإجمال لى
يتيسر له أن يطلب الحق والخير طلباً مجدياً — ليس يكفى أن يكون ذا ذكاء
نافذ ، بل ينبغى أيضاً وأولاً أن تتوافر فيه صفات أخلاقية ، أهمها الشجاعة ،
وبذل الجهد ، والنزاهة ، ومحبة الحق . ونبرات محمد عبده فى هذا المقام تذكرنا
على نحو بثير الاهتمام بأقوال « سينوزا » فى كتابه « تقويم الذهن »^(٢) .

٩ — ويصرح الإمام بعد ذلك بقوله إنما ينتفع بالمنطق الذى هو علم الفكر
من كان له فكر . وإن فكراً يكون مفيداً بالمعادات ، مستعبداً للتقليد هو فكر
ميت لا شأن له ولا حياة ؛ إذ أن « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح إذا
كان مطلقاً مستقلاً ، يجرى فى مجراه الطبيعى الذى وضعه الله تعالى إلى أن
يصل إلى غايته »^(٣) .

(١) عثمان أمين : « المذهب الإنسانى عند ف . ك . س . شلر » (بالفرنسية) مجلة

كلية الآداب م ٤ ج ٢ القاهرة ١٩٣٩

(٢) غارون : سينوزا : « تقويم الذهن » (ترجمة فرنسية بقلم أبون) .

(٣) « المنار » ج ٣ ص ٤٢٠-٤٢١ تاريخ ج ١ ص ٢٦٢

فينبغي أن لا يُذِلَّ الإنسان فسكره شيء سوى محبة الحق ، « فإن الدليل للحق عزيز »^(١) . نعم إن واجبنا أن نسير في وجودنا الحاضر مهتدين بتجارب السلف ؛ لكن ليس من واجبنا أن نقبل جميع ما يؤثر عنهم من تقاليد دون فحص وتمحيص ؛ بل ينبغي أن نستعمل فيها تفكيرنا : فإذا وجدناها صحيحة ، ومعنى هذا بلاريب أنها موافقة للعقل ، قبلناها وإلا رفضناها . هذا البحث الحر ، هذه الحاسة الناقدة ، فيما يرى محمد عبده ، هي ما يميز الحيوان الناطق من سائر الحيوان^(٢) .

١٠ — ويقول محمد عبده : بالشجاعة يتحرر الإنسان من رق التقليد ، ومن كل خضوع أعمى لسلطة من السلطات . « والشجاع هو الذي لا يخاف في الحق لومة لائم : فتنى لاح له صريحه وجاهر بنصرته وإن خالف في ذلك الأولين والآخرين » . ويقول أيضاً : « لا يرجع عن الحق أو يكتم الحق لأجل الناس إلا الذي لم يأخذ إلا بما قال الناس . ولا يمكن أن يأتي هذا من موقن يعرف الحق معرفة صحيحة »^(٣) . وإن استعمال الفكر والبصيرة في الدين يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجفان ، و « أن يكون طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف »^(٤) .

فالأمر إذن أمر الشجاعة في التفكير ، وهي كما قيل بحق « قد أزلت من هذا العالم الفرع والقلق ، وستزيل منه كذلك كثيراً غيرها ، على قدر ما يأنف الناس التفكير » . ويرى محمد عبده أن الرجل العادي كثيراً ما يصبح عبداً لغيره :

(١) « النار » ، نفس الموضع .

(٢) « النار » ج ٣ ص ٢٠٤ .

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٢٦٦ مع .

(٤) « النار » ج ٣ ص ٢٠٤ .

يريد أن لا يخالفهم فيواقفهم ، ويتجنب أن يفكر مستقلاً عنهم ، خشية أن يحقره أو يلومه : إن فكر الإنسان لا يستعبد إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم . والرجل العادي يمكن أيضاً أن يغلب مستعبداً لخوف آخر : وهو « الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه » وسار وحده طلباً للحقيقة^(١) . وهنا يصبح محمد عبده : إن الخوف من الضلال هو عين الضلال ؛ إذ أي ضمان آخر يكون لدى هذا الإنسان على أن الطريق الذي سلكه ليس هو الطريق الصحيح ؟

وهو يقول أيضاً : إن رجل الخير شجاع مقدام . لا يخشى لوماً ولا عزلة عن الناس . إذا رأى الحق أعلنه توأماً وناصره علانية وإن خالف في ذلك جميع الناس : ذلك لأن من كان على يقين لم يتسرع ولم يتكتم ولم يعدل عن رأيه^(٢) .

لكن الشجاعة عند محمد عبده ، وشأنها شأن الحرية ، لا تعني العناد أو الاستهزاء بالحق ، فإن ذلك أدى إلى أن يكون وقاحة لا شجاعة : ذلك لأن المستهزئ بالحق ليس لديه من الصبر والاحتفال وقوة الفكر ما يسير به غور الأقوال ويحص به الحجج والبراهين ، فهو أحياناً من التقليد ، وأقل احتمالاً لمسكاره البحث وأضعف نقماً على مواجهة الحق^(٣) .

إنما الشجاعة في الواقع على ضربين :

(١) كتب جويلو : « ليست النقاة العقلية في الغالب سوى التسرع في الاستسلام «لجبل» يخاف المرء أن يناله التعب ، ويفضل أن لا يعرف ، على أن يبحث عن المعرفة ، ويؤثر أن لا يفهم ، على أن يبحث عن الفهم . . . » وينفر الإنسان من بذل المجهود العقلي بدلاً من أن يجد فيه بهجة ومثمة . . . » (جويلو : رسالة في المنطق « بالفرنسية ، ص ٢٧٧) .

(٢) « النار » ج ٣ ص ٣٠٤

(٣) قارن : جويلو ، إذ يقول : « إن إدخالنا مع الحرية التعسف في الذهن ، معناه استبعاد العقل منه والقضاء على المنطق » (جويلو : رسالة في المنطق ، ص ٣٨٦) .

(١) شجاعة سلبية ، وهي عبارة عن تحطيم أغلال التقايد ، وعدم مجازاة العرف والخروج على مراسم الروتين .

(ب) وشجاعة إيجابية ، وتمثل في وضع قيود أخرى ، هي قيود العقل السليم والفهم الصحيح ؛ وبالإجمال هي الخضوع لقواعد المنطق ، وهو الميزان الصحيح الذي « لا ينبغي أن يقر رأى ولا فكر إلا بعد أن يوزن به ويظهر رجحانه » . تلك هي الشجاعة الحقة التي تجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن الأوهام والأصنام السوقية ، والتي بها « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، بعيداً للحق وحده »^(٢) .

وإذن فنحن نجد أنفسنا وقد سرنا مع محمد عبده إلى موطن الحق والخير في آن واحد . وعلى هذا النحو تبدو دراسة الحكمة عامة ودراسة المنطق خاصة . وقد حققت لدينا مطالب العلم والأخلاق جميعاً .

١١ — لقد أبان محمد عبده كما نرى عن تلك الفكرة الخفية عن الموقف الأخلاقي لرجل العلم . وهي فكرة تبدو لنا رواقية في صميمها^(٣) ؛ وهي متمشية مع نظرات الفلاسفة الرواقيين الذين كانوا يرون « أنه لا يمكن أن يكون رجل الخير غير العالم الطبيعي والمنطقي » و « لأن من المحال عندهم تحقيق المعقولة على أفراد في هذه المجالات الثلاثة (المنطق والطبيعة والأخلاق) وإدراك المعقولة في سير الحوادث السكونية دون أن تتحققها في سلوكنا الخاص »^(٤) . وهذه الفكرة قد بسطها في زماننا هذا بسطاً رائعاً عالم المنطق الفرنسي « إدمون جوبلو »^(٥) .

(١) « النار » ج ٣ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ؛ « فارن » : « التاريخ » ج ١ ص ٧٦٣

(٢) انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٦٥

(٣) برهيه : « تاريخ الفلسفة » م ١ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ (بالفرنسية) .

(٤) جوبلو : « رسالة في المنطق » ف ١٨ ص ٣٧٦ — ٣٨٠

وفي وسعنا الآن أن نستخلص مما تقدم النتيجة الضرورية : وهي أن محمد عبده كان عظيم الثقة بالروح العلمي ورسالة العلم ، إذا اهتدى العالم بقواعد المنطق الصحيح . وتتلخص هذه القواعد في ثلاث أساسية : اكتساب الشجاعة في التفكير ؛ ورؤية الأشياء على ما هي عليه ؛ ثم تحقيق حرية النفس بإزاء تحكم الأهواء وتحيز الآراء ؛ وأخيراً صون استقلال الذهن والحرص على أن لا يُذعن إلا للحق ...

تلك هي القواعد الذهبية التي أشاد بها المفتي الأكبر ودعا إليها في مناسبات عديدة ؛ وبمثل هذه العبارات كان يخاطب في الأزهر تلاميذه الذين التفوا حوله ، جريئاً على عادة قديمة ، احتفالاً باختتام دروس الأستاذ في المنطق .

وجملة القول إن مذهباً عقلياً ينطوي على عناصر برجائية وإنسانية ، وموجهاً على الخصوص إلى تركية صفات أخلاقية ، ذلك فيما يبدو هو الطابع الغالب على آراء محمد عبده المنطقية .

الفصل الثالث

محمد عبده الناقد

١ — في السنوات الأولى لهذا القرن ، انتهت زعامة الفكر في مصر إلى الأستاذ الإمام محمد عبده . فاشتغل ذلك الفيلسوف بالتجديد الديني والإصلاح الاجتماعي ؛ وكان بحق رجل علم وعمل ، ورجل دنيا ودين .

وفي ميدان النظر الشاسع الممتد من بحوثه في اللغة والمنطق إلى نظراته عن الدين والمصير الإنساني ، من العبث أن نلتبس عنده مذهباً فلسفياً محكماً ، إذا أخذنا « المذهب » على المعنى المفهوم عند بعض فلاسفة الألمان مثل « فشته » و « هيجل » ، أعني توزيعاً لأجزاء الفلسفة ومهامها ، وفقاً لفكرة سابقة محدودة من قبل .

٢ — على أن محمد عبده لم يشأ أن يحصر الفلسفة في نطاق المذاهب المغلقة . ويروح لنا أنه بهذا الصدد على اتفاق في الرأي مع « الفلاسفة » من أهل القرن الثامن عشر في فرنسا ، أولئك الذين « يذهبون إلى أن العقل يرى ، وقد أصبح مستكلاً أسباب نضجه ، أنه لم تعد به حاجة إلى جهاز معقد لفلسفة اصطلاحية ، وأنه يستطيع — مستنداً إلى الوقائع — أن ينشئ عملاً فلسفياً ، مستقلاً عن أي نعمة مذهبية ، ومعتمداً على نقد مباشر للأفكار والمعتقدات ، والأنظمة التقليدية »^(١) .

وإذ أعلن محمد عبده ما لصفوة المفكرين من حق في النظر النقدي لأحوال

(١) دابوس : « الفلسفة الفرنسية » (بالفرنسية) ص ١٥٤

مجتمع فاسد ، فقد أخذ يهاجم ما يخالف الصواب من أخلاق وعادات شائعة ، سواء بين عامة الناس أو بين علماء العصر .

٣ — ونستطيع أن نحمل وجوه نقده للمجتمع المصرى فى أربعة جوانب رئيسية : عقلية ، وأخلاقية ، ودينية ، واجتماعية .

(١) الجانب العقلى : وجه محمد عبده شديد النقد للمشتغلين بالعلم فى عصره . وكثيراً ما نعى عليهم جهلهم وضيق عقولهم . وقد بدأ هجومه عليهم سنة ١٨٧٦ فى حاشيته على شرح الدوائى للعقائد المضدية^(١) . وفى سنة ١٨٩٠ لم يكن يبدو أن أفق تفكيرهم قد اتسع شيئاً ما . ويكفى لى يتضح لنا هذا الجانب أن نقرأ حديث الأمير شكيب أرسلان عند زيارته لبعض كبار علماء الأزهر^(٢) .

أما الفقهاء فقد نعى عليهم ترميمهم وتشبيهم بحرفية النصوص ، وتحملهم تبعه ما وصل إليه المسلمون من قلة الاكتراث بدينهم . وكان يقول : إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر فى كتب الفقه . « فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟ هذا لا يستطيع . ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها » ويقول أيضاً : « إن العامى الذى يحتاج إلى الكسب والعمل لا سعة عنده لصرف سنين طويلة فى تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات فى الأزهر من هذه الكتب الضخمة الصعبة . وأى حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة والتدقيقات المرفقة فى مسائل المياه والطهارة والصلاة ؟ » . ألم يقل النبى : « صلوا كما رأيتمونى أصلى ؟ » . وشرح صلاته ووضوئه يمكن بيانه فى ورقات قليلة^(٣) .

(١) محمد عبده عبده : « حاشية على شرح الدوائى للعقائد المضدية » القاهرة الطبعة الأخيرة سنة ١٩٠٥ م ٦٨ ، ٦٩

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ م ٢١١

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ م ٩١٣ — ٩١٥

وأما العلماء فقد وجه الإمام إليهم لوماً له كل الحق فيه : نعى عليهم افتقارهم إلى روح النقد والتحريض ، وتمكن الخرافات والأوهام من أكثرهم ، حتى إن الشيخ حسونة — وكان من خيرة علمائهم — دأب على تقبيل يد أحد « الأولياء » الأذعياء الذين كانوا يحددون جمهرة البسطاء بما يلبسون عليهم ويههونهم من المكاشفات والكرامات^(١) .

وقد غدا النقد الذي وجهه الأستاذ الإمام إلى التعليم في الأزهر أمراً معروفاً . أخذ المصلح على التعليم الأزهرى قصوره من حيث الشكل ومن حيث الموضوع ، وبعبارة أخرى من حيث الطريقة ومن حيث المادة : أما من حيث الطريقة فيعرض العلماء كانوا يتفوقون السنوات الطوال في وضع الحواشي على شرح لنص من نصوص مؤلف قديم . وهم يفسرون العبارات والعلاقات بين الألفاظ في إسهاب كثير : « كأن كلام المؤلف قد أنزل من السماء على معصوم » فلا يصح أن تقع فيه أداة إلا ولها من أسرار المعاني ما لا يعرفه إلا مثاهم من علية المحققين ! » .

هكذا كانت طريقة الشيخ الشريفي — الذي كان شيخاً للأزهر — وقد نهج على نهجه كثير من الأساتذة ، حتى أصبح آباء الطلبة يثنون من طول إقامة أبنائهم في رحاب الأزهر دون أن يظفروا منه بطائل . أما فيما يتصل بمادة التعليم فقد لاحظ محمد عبده أن التعليم الديني الذي يزعم الأزهريون أنهم يقومون بتدريسه لم يكن مع ذلك العناية الواجبة بما هو ديني على الحقيقة : فإن أغلب علماء الأزهر لم يكن لهم اهتمام إلا بتدريس ما يسمونه « علوم الوسائل » كالنحو والصرف والمعاني وغيرها مما ليس في علوم الدين وإن كان من مقدماتها ، بل إن دروس

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤٩٦

التفسير نفسها لم تسكن تعدو عندهم شروحا لغوية لبعض النصوص وبعض الكتب المتداولة^(١).

وعلى الجملة : استنكر محمد عبده ذلك اللون من الثقافة « المدرسية » التي تنمي الذهن دون أن تقوى الشخصية ، وتدفع إلى الجدال دون الإنتاج ، وإلى القول دون العمل . ولهذا النقد ولا شك وجاهته ، لا سيما أن ضعف الإرادة ووهن الشخصية كانا من الظواهر البارزة عند كثيرين من أهل الذكاء في المجتمع المصري .

(ب) الجانب المؤمري : رأى الأستاذ الإمام أن ضعف المسلمين مصدر جمودهم وقصورهم عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية التي نص عليها القرآن الكريم في سورة « العصر » : فقدوا الإيمان بالله ، لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به علماً ورسماً ؛ وورثوا عن الآباء والأمهات صوراً وعبادات لا يحرك بصدورهم شيء من معناها . وأوفرهم حمية على التوحيد أملاهم من الإشراف تحت أسماء اخترعها ، كالوسيلة والواسطة وغير ذلك مما لم ينزل به الله سلطاناً . وأما العمل الصالح فكيف يجتمع مع الحسد والعداوة والكبرياء والجهل والكسل ، ونحو ذلك مما تراه في عامتهم والأغلب من خاصتهم ؟ . كيف توأمت الأخلاق الصحيحة أخلاق قوم يرضون شهادة الزور ، ويتعاطون الرشوة ، ويألفون المحاباة ، ويدعون لأصحاب السلطان ، ويتعالمون على الضعفاء والمحتاجين ؟ زد على ذلك أنه ليس بينهم ما يدل على تضامن في البحث عن الحق والخير ؛ يرون ما يرون من المفكرات ، ويحسون ما يحسون من فاسد الاعتقاد ، وكل منهم ساكت عما يرى ويحس من الآخر ، كأنه لا صلة بينهم في الدين ؛ وكأن لم يرد في دينهم ما يدعونهم إلى التناصح . ولو تراءى لواحد منهم أن يوجه اللوم إلى أمر ، أو أن يسدى النصيح

مرحلة الدين

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٥٠٦

لآخر ، تقامت عليه قيامته ولفظه محتقراً لمزلاته ، ولوجد من حذائهم من يلومه
ويقبح عمله ! قوم هذا شأنهم كيف لا يتعجلون الهلاك ويومنون بالخسران ؟^(١)
والعلماء خاصة لا يبالون بمصالح الوطن العليا : فقد حصروا عليهم في الشروح
والخواشي والتقارير على نصوص قديمة ، وجهلوا كل شيء سواها ، حتى أصبحوا
« كأنهم ليسوا من أهل هذا العصر ، بل لبسوا من أهل هذه الدنيا ! » ، وإنما
يعيشون على هامش المجتمع^(٢).

أما العامة فقد شاع بينهم الخطأ الذي وقع فيه العلماء والصوفية في فهم معنى
« القضاء والقدر » و « التوكل » ، فمالوا إلى التواكل والكسل وقعدوا عن
العمل ، واستسلموا إلى الحوادث تصرفهم حيثما تهب ريحها ، ويظنون أنهم بذلك
يرضون ربهم ويوافقون رغائب دينهم^(٣).

ثم إن المسلمين فقدوا الثقة في أنفسهم ، ولم يقد لديهم أمل في نهوض بلادهم .
ونشأت عن هذه الحال النفسية آفات التردد وفنور الهمة وضعف العزيمة ، وفساد
العمل ، يشتد من البيت وينتهي إلى الأمة ، ويمر في كل طبقة ويمحول في
دوائر الحكومة^(٤).

(ح) الجانب العربي : في فجر الإسلام بلغ المسلمون شأواً بعيداً في القوة
المادية والمعنوية . ولكن في عصور متأخرة « ظهر فيهم أقوام بلباس الدين ،
وأبدعوا فيه وخلطوا بأصوله ما ليس منها » . فانتشرت بينهم العقائد الجبرية ،
وأعانت على انتشارها عوامل سياسية . « هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن
الثالث والرابع ، وما أحدثه السوفسطائية الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدوها

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) قاري : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤١١ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٦ ، ٤٥٧ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٩ .

خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق ، وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث ينسبونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها في الكتب وفيها السم القاتل لروح الغيرة ؛ وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً في الهمم وفتوراً في العزائم ^(١) .

ويأخذ محمد عبده على المسلمين أنهم زيفوا تعاليم دينهم . وهو بهذا الصدد يقسم المجتمع طائفتين كلتاهما ملومة في آرائها وعقائدها ؛ فهو يتدد بما درج عليه علماء الإسلام من شككية ، وترمت ، وانشغال — يبلغ حد المرض — بملاحظة أدق التفاصيل في العبادات كالوضوء والصوم ، كما ينهي عليهم استخدام المعارف الدينية في أغراض نفعية ^(٢) .

أما عقائد العامة فيرى محمد عبده أنها ألقاها لا تمت إلى الدين بسبب : فهي عند الجمهور عود إلى العقائد الجبرية ، من نحو أنه لا حرية ولا اختيار للإنسان فيما يفعله ، وإنما هو مجبر فيما يصدر عنه جبراً محضاً ، فلهذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض ولا إقرار السببثات ؛ ومثل أن رحمة الله لا تدع ذنباً حتى تشمله بالغفران ؛ وإذن فليفعل الإنسان من المواقفات ما يشاء فلا عقاب عليه ^(٣) .

ووجه الأستاذ الإمام أعنف نقد إلى البدع المذمومة المنتشرة بين المسلمين في عصره ، مثل بدعة « الدوسة » وهي عبارة عن أن ينطرح الناس على الأرض مصطفين أحدهم لجنب الآخر ، ثم يعلو أحد الشايخ على ظهورهم بحصان يدوسهم

(١) « الحرية الوثائق » ص ٩٤ : « تاريخ » ج ١ ص ٣١٨

(٢) « تفسير القرآن » ج ٢ ص ١٩٧ . صرح محمد عبده في تقرير قدمه إلى الجمعية التشريعية أن الغرض من دراسة القرآن هو الهداية الدينية والأخلاقية لا استخدام الكتاب الكريم وسيلة لتكسب . كما يصنع القائلون في الأفراح والأتام (انظر : كرومر : « مصر » رقم ١ (١٩٠١) ص ٧٤)

(٣) « رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٥٠٩

واحداً بعد واحد ، حتى ينتهي إلى آخرهم ؛ وذلك بدعوى أنها من قبيل
الكرامات !^(١) إن موقف محمد عبده من البدع المنتشرة في العالم الإسلامي في
آخر يات القرن التاسع عشر شبه بموقف ابن تيمية من بدع الصوفية في عصره^(٢) .
ومن قبل سجل محمد عبده في مشروعه عن إصلاح التعليم الديني الذي كتبه
إبان نفيه في بيروت ، ما ينبج عن الجهل بالدين من عواقب وخيمة ، فقال :
« وبالجملة فإن ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم
إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا تراهم يفترون من الخدمة العسكرية ،
ويطلبون للتخلص منها أية حيلة ، وهي من أهم الفروض الدينية المطلوبة منهم .
نرى غيرهم من الأمم يتسابقون إلى الانتظام في سلك جنديتهم ، مع أنها غير
معروفة في دينهم ، بل مضادة لصريح نصوصه ، ونرى المسلمين ييخون بأموالهم
إذا دعت الحال إلى مساعدة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة ، ولا ييخون بذلك
على شهواتهم ، بعكس ما نرى في سائر الأمم ! هكذا انطلقا من المسلمين مصباح
العقل ، فلا يعرفون لهم رابطة يرتبطون بها ولا يهتدون إلى جامعة يلجأون إليها ،
وتقطع ما بينهم : « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى » ، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون »^(٣) .

(د) الجانب الاجتماعي : يوجه محمد عبده اللوم إلى رجال الفكر في عصره
لأنهم لم يقدموا على أى محاولة لإصلاح مجتمع هم أعلم الناس بما يشوبه من عيوب ؛
وكانهم ينتظرون أن يسمي الإصلاح إليهم ، وأنظارهم منصوبة دائماً إلى الحكومة
يرتقبون منها أن تبادر هي بكل إصلاح .

ويبحث الفيلسوف مواطنيه على أن يقتحموا الميدان بأنفسهم ، وأن ينظموا

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٣٦ — ١٤٢

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٣٣ — ١٣٦ (راجع قد ابن تيمية للبدع
الصوفية في : « رسائل ومائل » طبع رشيد رضا ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ١٤٢ ب) .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

جهودهم ؛ وهو يدعو الأغنياء منهم إلى المساهمة في المشروعات العامة ، والجملة يهيب بالمصريين أن يتضامنوا تضامناً فعالاً في جميع أمور الحياة ، معنوية كانت أو مادية^(١) .

ويلاحظ محمد عبده أن المسلمين أساءوا فهم معنى الطاعة للسلطة الحاكمة ، فالتقوا كل شأن من شئونهم على عاتق الحكومة ، معتقدين أنهم غير ملزمين أن يعاينوها من جانبهم إلا بدفع الضرائب التي تفرضها عليهم : « ومن رأى حزن الآباء إذا طُلب أبنائهم لأداء الخدمة العسكرية ، وما يبذلونه من السعي لتخليصهم منها ، حكم بأن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على أوليات العقل ، وعرف أن ثقتهم بالحاكم قد بلغت إلى حد التآليه ، من حيث ظنوه قادراً على كل شيء ، بدون عون من أحد ، وانقلبت تلك الثقة إلى الإذبار والتخلي عنه ، من حيث أنهم تركوه وشأنه لا يساعده في حادث ولا يعينونه في أمر مهم ، اللهم إلا إذا أرغوا على ذلك » . ومنذا الذي يحسن عملاً إذا ألجئ إليه بالرغم منه ؟ ومن هنا انصرف السلم عن « النظر إلى الأمور العامة جملة ، وضعف شعوره بحسنها وقييحها ، اللهم إلا ما يمس شخصه منها » .

أما صورة الدولة في أذهان الحكام فلم تكن خيراً منها في أذهان المحكومين : لم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم وإذلال النفوس لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال لإفناقها في إرضاء شهواتهم ؛ لا يراعون في ذلك عدلاً ولا قانوناً ، حتى أفسدوا أخلاق العامة ، بما حملوها على الكذب والنفاق والعش ، وكانوا أسوأ مثل يقتدى به الشعب^(٢) .

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكف عن نقد الآراء

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٤٨

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٥٨

الباطلة والأعمال الفاسدة في مجتمع جهل معنى الدين في جوهره وابتمد عن إدراك روحه ، ولم يبق له منه إلا ظواهر لا تطابقها البواطن ، مجتمع تحمكت فيه الشهوات ، فلم تبق رغبة تحدد الناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » ، مجتمع أخذ يلب أفراد المجد الكاذب « وأحب كل واحد أن يُحمد بما لم يفعل ، وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل » (١) .

٤ — أتني إذن يكون الخلاص ؟ أينبغي أن نلتبس علاج المجتمع الإسلامي في محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟ .

للإجابة على مثل هذا السؤال نرى أن الشيخ عبده قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا وهي هي ، كبلاد أوروبا — وهي هي — لا ينجحون في مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدرج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح ؛ فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ، ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » وقال أيضاً : إن الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم ، يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم ، إذ أن إصلاح نظم التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً (٢) . ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم ، سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً : فهم

(١) محمد عبده : « تفسير جزء عم » ص ٤٧

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٢

يبدأون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى . . . ويظهرنا تاريخ الدول الأوربية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناء شديداً ، ونجت تضحيات عظيمة . ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التي ترمى إليها ؛ فإن الدول الأوربية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها ، وساقها ضرورات الحياة إلى بقضة وعيها . وأدى الصراع الحربي والاقتصادي بينها إلى تطور الفكر فيها^(١) . « ولو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوربي لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد ، وهو إحساس نفوس الأهالي بالآلام صعبة الاحتمال من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . . وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التضامن على ترويح وسائل الكسب ، وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعقد لذلك التحالفات والمعاهدات وتتألف له الجمعيات ، فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد ، ومحزراً في أغلب العقول ، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ؛ ثم ندرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال ، حتى عم التغيير جميع العادات والمشارب والقوانين »^(٢) . وإذن فقد كان هذا عندهم تقدماً طبيعياً تدريجياً . « أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة المدن الحاضرة والأهالي على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن الحق أن بعض المصربين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوربيين في مظاهر مدنيته وأعراضها فحسب ، كمظاهر الأبهة والترف ، دون أن يسألوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها . وكان لهذه المحاكاة للغرب أثر غريب على عدد كبير

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٣

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٦

من أغنيائنا : فقد تورطوا في الحماقات ، وسعوا وراء اللذات ، وأولعوا بالترف ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيح ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية^(١) .

ويقول محمد عبده في ختام تلك الملاحظات الناقدة : « إننا نحشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى ، واستمررنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن نموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتفاننا عنها على وجه تقليدي أيضاً فلا يفيد ... » . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعي العام ؛ وتشكيل جمعيات في القرى والمدن لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ؛ ثم وضع حدود قوية للأعمال الشخصية والأخلاق والتصرفات : فإن إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد^(٢) .

٥ — إن موقف محمد عبده من إصلاح المجتمع المصري موقف هو غاية في الوضوح . اقتنع المفكر المصلح اقتناعاً يقينياً بأن التقدم الصحيح هو تقدم العلم والقرية والأخلاق ، وأن هذا التقدم لن يكون ثابتاً باقياً إلا إذا سار وتبدأ أكيداً . وإن تجربة أستاذه جمال الدين الأفغاني لا يمكن إلا أن تؤيده في اقتناعه هذا . ومن هذا نفهم لم أقنع محمد عبده إقلاعاً عاجلاً عن الأساليب الثورية العنيفة التي بشر بها أستاذه ، وآثر أساليب أبطأ ولكنها أبقى أثراً ، وذلك بفكر التعليم العام والقرية الشعبية^(٣) .

وقد كتب الشيخ في « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة في عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها

(١) نفس الموضوع .

(٢) « تاريخ » ج ٢ من ١٣٢

(٣) انظر مقالنا في « الرسالة » عدد ٢٢ فبراير ١٩٣٧

لا تبعد عنها بالمرّة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرق بالتدرّج ، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انحلّوا عن عاداتهم وأفكارهم للمنحطة إلى ما هو أرق وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهّدوه ، أو خوّّلوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون في السير خلفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم ؛ فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أفسس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك ^(١) .

وجملة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعتان اللذان يميزان شخصية محمد عبده ناقد المجتمع المصرى .

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢١

الفصل الرابع

نظرية الحرية

١ - تمهيد :

الحرية على ضروب مختلفة : فمنها « البدنية » ، وهي قدرة الإنسان على تحريك أعضاء البدن ؛ و « الحرية النفسية » ، وهي قدرته على أن يختار فعلاً ما من بين أفعال كثيرة متساوية من حيث الإمكان ؛ و « الحرية المدنية » وهي ما يخول المجتمع وأفراده من حق في عمل كل ما لا يلحق بالغير ضرراً ؛ و « الحرية السياسية » ، وهي عبارة عن حق الإنسان في المساهمة والاضطلاع بشئون الدولة . أما « الحرية الدينية » فإلى إلا صورة من صور « الحرية المدنية » ؛ و « الحرية الأخلاقية » عبارة عن استقلال النفس عن طغيان الشهوات .

على أن الحرية التي نود أن نبينها هنا هي « الحرية النفسية » . ولقد شغلت هذه المشكلة في مذاهب الفلسفة مكاناً لا يستهان به : نجلدها أحياناً مجاورة للحرية الأخلاقية ، كما هو الشأن في فلسفة ديكارت^(١) ونجلدها أحياناً أخرى بعيدة عنها ، كما هو الحال عند سبينوزا ، الذي ينكر « الحرية النفسية » ، ولكنه يضع « الحرية الأخلاقية » فوق كل شيء .

والآن ما موقف الشيخ محمد عبده من تلك المشكلة ؟ وماذا يرى من حل لها ؟

(١) انظر : عثمان أمين : « ديكارت » القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٣

٢ - موقف محمد عبده من مشكلة الحرية :

أول ما يلاحظ أن الفيلسوف المصرى قد أقبل على تلك المسألة بروح جديدة لا تخفى من تفحات « البراجماتزم » ذلك المذهب الفلسفى الذى يقدم العمل على النظر ، والذى ازدهر أوائل هذا القرن بجهود « وليم جيمس » فى أمريكا و جهود « فريدناند شلر » فى إنجلترا^(١) . وقد يميل إلى القارى لمؤلفات الأستاذ الإمام ومحاضراته أنه يقرأ صفحات من قلم الفيلسوف الأمريكانى .

كتب محمد عبده عن هذه المسألة تلك العبارات الموجزة التى تدل بوضوح على ما ذهبنا إليه من طابع تفكيره « البراجماتى » : « لقد خاض فيه (أى الجبر والاختيار) الضالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوقاً حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله ، واستقلاله المطلق ؛ وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به : ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛ وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديعى ، وهو عماد الإيمان »^(٢) .

هذه الجملة تبين بجلاء موقف الفيلسوف المصرى فى المرحلة الثانية من مراحل نشاطه الفكرى ، وهى مرحلة كانت عنايته فيها بمسائل الأخلاق أكثر من عنايته بمسائل الميتافيزيقا . ومن أجل ذلك نراه يمر مسرعاً على المناقشات القديمة التى كان المتكلمون المسلمون قد أثاروها حول الكسب والجبر والاختيار ،

(١) راجع عن ذلك المذهب : يعقوب هام : « البراجماتزم أو مذهب القرائع » القاهرة ١٩٣٦ ؛ وليم جيمس : « إرادة الاعتقاد » (بالإنجليزية) ؛ ف . شلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » (بالإنجليزية) ١٩٠٧ — عثمان أمين : « المذهب الإنسانى عند ف . ك . س . شلر » وهو بحث بالفرنسية نشر فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، لسنة ١٩٣٦

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » الطبعة الخامسة ، ص ٦٧

واختلافهم في أن الأفعال هل هي لله خاصة أو هي بقدرة الإنسان — تلك المنازعات التي كان من شأنها في تاريخ الإسلام أن شطرت أهل الاعتقاد فرقتين : هما « القدرية » و « الجبرية »^(١).

إن مذهب المتكلمين من الأشعرية قائم في صميمه على فسكرة الضرورة في الـكون . فإذا سلمنا بتلك الضرورة — ونحن مضطرون من حيث الميثاقيزيقا إلى التسليم بها^(٢) — لم يمكن بعد ذلك أن تقوم للمذهب الأخلاق قائمة . قال : الفيلسوف « كانت » : لا أخلاقية من غير حرية . وهنا أيضاً تبدو أمام نظر الشيخ المصري تلك الهوة العميقة التي تفصل بين الأخلاق والميثاقيزيقا . ولكنه — ككل فيلسوف برهاني متسق الفكر — قد اختار الأمر الأول ، فانضوى تحت علم الأخلاق والعمل ، مصرحاً بأن مسائل علم الله وقضائه السابق ، من حيث يتعلقان بأفعال المباد ، هي من « سر القدر » الذي لا تكاد العقول أن تصل إليه^(٣).

٣ — قصير « القضاء والفر » :

لكن ما معنى « القضاء » الذي طامس تحدث المسلمون عنه ؟ أمعناه الجبر والقهر ، كما يؤكد لنا البعض ؟

(١) « القدرية » أنصار الحرية ، والجبرية أنصار الجبر — راجع عن هاتين المدرستين جولدسبير : « عقيدة الإسلام وشريعته » (الترجمة الفرنسية سنة ١٩٢٠) ص ٧٤ م ؟ وراجع عن أصل كلمة « قدرية » مقال جيوم في « جريدة الجمعية الملكية الآسيوية » ١٩٢٤

(٢) انظر بهذا الصدد نوعاً من الاستدلال العقل لإثبات الضرورة عند الفخر الرازي في : « المباحث المشرقية » ج ٢ ص ٥١٧ — ٥١٨ ؟ وانظر : ابن سينا : « رسالة القدر » طبع مبرق ، ص ١٦ (النص) .

(٣) محمد عبيد : « رسالة التوحيد » ص ١٧ : « لاون : ديكارت : « مبادئ الفلسفة » (بالفرنسية) في ١ بند ٤٠ .

كلا . إن الشيخ محمد عبده يرى يقيناً خلاف ما يذهبون إليه . وهو متفق في رأيه مع غير واحد من أقطاب الفكر في الإسلام : نراه يفسر « القضاء » بمعنى سبق العلم الإلهي ^(١) ويقول : « إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يشاب عليه ، وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر » ^(٢) . ثم هو يرى فوق ذلك أن العلم السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حراً في أعماله بوجه ما . قال : « لا شيء من علم الله السابق مانع للإنسان من أن يعمل ، وأن يختار بمقتضى ذلك . وإذا كان ما هو في علم الله السابق يتحقق ضرورة ، فذلك لأنه ما دام قد أحاط الله به فلا بد أن يكون متفقاً مع الواقع ، والواقع لا يتبدل » ^(٣) . وإذن فمن ناحية العقل لا تكون الإحاطة بما سيقع مانعة من الفعل ولا باعثة إليه ^(٤) . — هكذا حاول الشيخ أن يوفق بين ما هو صعب التوفيق في الظاهر . ولقد أراد من هذا كله أن يثبت أن الإنسان حر الإرادة ، وأن له كسباً وقدرة على أفعاله .

أما حرية الإرادة فقد دلت عليها بشهادة الوجدان ، فقال : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦ — انظر أيضاً مخطوطاً عربياً بغير عنوان (المكتبة الوطنية بباريس ، رقم ١٢٥٢ ص ٤٩ ، ب) حيث ينتهي المؤلف إلى أن لفعل القضاء والقدر لا يمكن أن يكون لهما إلا معنى واحد ، هو معرفة الله بأفعال الناس وبما يشعرون عليها من ثواب أو عقاب .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧١

(١) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، نفس الموضع . فلن ما كتبه ديكرات في رسالة إلى « الأميرة اليزابت » ، يناير سنة ١٦٤٦ (« مؤلفات ديكرات » طبع ادم ونازري ، مجلد ٤ ص ٣٥٢ — ٣٥٤) .

(٢) محمد عبده : « حاشية على شرح الدوائى للعقائد المضدية » ص ١٥٥ .

بإرادته ، ثم يصدرها بقدرة ما فيه ^(١) . ولولم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس ينعقد على نسبة الأفعال إلى أصحابها ؟ « الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الذي يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله ، هو الذي ضربه . ويقول الرائي والمخبر إن فلاناً قتل فلاناً أو ضربه أو اعتدى عليه : فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد بما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر » ^(٢) .

والذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا في معنى الأوامر الإلهية : أفيعقل أن يكون لهذه الأوامر قيمة ما ، إذا لم يكن للإنسان الاختيار في أن يطيعها أو أن يعصها ؟ بل لقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل : وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل : « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به : إذ لا يعقل أن يُطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه » ^(٣) : وإذن فالوجدان والإجماع والعقل والشرع ، كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه .

ولكن ليس قصد الشيخ من هذا أن يذهب إلى القول بأن للإنسان حرية مطلقة ، كما قد توهم البعض : فحرية الاختيار لا متناهية عند الله ، ولكنها متناهية عند الإنسان . ويرجع كل إنسان إلى تجاربه ، وما قد يقع له من خطوب وأحداث عندئذ يتبين أن في السكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره

(١) محمد عبده . « رسالة التوحيد » ص ٦٥ ، فارن ديكاوت : « مبادئ الفلسفة » في ١ بند ٣٩ : « حرية إرادتنا تعرف بلا حاجة إلى دليل ... » . وهذا المعنى أيضاً كتب « برجسون » : يقول : « الإنية التي لا تخطئ ، في مشاهدتها تحس نفسها حرة ... » و « الحرية إذن واقعة حاصلة ، ولا يوجد من الواقع التي يمكن مشاهدتها ما هو أوضح منها » (« برجسون » : « المفاهيم المباشرة للوجدان » (بالفرنسية) ص ١٤٠) .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » الطبعة الثالثة ، ص ٤٥

(٣) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٦

سلطاناً لا تصل إليه سلطته^(١) : وما قام عليه الدليل ، بل يكاد يصل إلى البدهة أن « جميع الأشياء راجعة إلى ، ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليه ، ولا يتصور اعتبارها موجودة إلا إذا اعتبرت مستندة إليه ... ومثل هذا يقال في عظم قدرة الله ، وأنه إن شاء سلطنا من القدرة والاختيار ما وهبنا ، فهو أمر نشاهده كل يوم : ندر شيئاً ، ثم يأتي من الموانع من تحقيقه ما لم يكن في الحسبان . وتناول عملاً ، ثم تقطع قدرتنا عن تنميته : كل ذلك لا نزاع فيه . وشمول علم الله لما كان ، وما يكون قام عليه الدليل ، ولا شبهة فيه عند المليين^(٢) . وإذن فالإنسان مضطر من جهة » أن يعتقد بأن الله خالق كل شيء على النحو الذي يعلمه ، وهذا هو معنى القضاء : ثم لا بد له من جهة أخرى « أن يقر بنسبة عمله إليه » كما هو يديهي عند أهل النظر السليم .

والحق إننا إذا نظرنا إلى « القضاء » من وجه ما ، تبدى لنا ذلك اللفظ اصطلاحاً عربياً خاصاً يدل على ما يسمى في الفلسفة الحديثة « مبدأ العلية » . لقد كتب الشيخ من مقال في « العروة الوثقى » منذ أكثر من سبعين عاماً ما نصه : « كل حادث له سبب يقاربه في الزمان . والإنسان لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وإن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده » . فيتضح إذن أن كل ظاهرة من ظواهر الكون سببها العلة السابقة عليها : « وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة . وليست الإرادة إلا أثر من آثار الإدراك . والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا يتكره أبداً فضلاً عن عاقل ، وأن مبدأ هذه الأسباب التي

(١) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة القصص » ص ٤٦ ، « قرآن » نصيب القاضية »

ترى في الظاهر مؤثرة ، إنما هي بيد مدبر الكون الأعظم الذي أبدع الأشياء على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه كأنه جزء له »^(١)
وبعد هذه المحاولة الطريفة لتخطيط « مبدأ العلية » وفقاً للعقيدة الإسلامية ، يبين الشيخ المصري في المقال نفسه أن ارتباط العلة ، ذلك الارتباط الذي يطلق الفلاسفة عليه اسم « التعيين » أو « الحتمية » هو مبدأ علمي تقوم عليه العلوم الإنسانية المختلفة ، كالتاريخ والاجتماع والسياسة وعلم النفس — فضلاً عن العلوم الطبيعية^(٢).

على أن هذه ليست أول مرة في اللغة العربية يُستعمل فيها لفظ « القضاء » الإسلامي مرادفاً — فيما يبدو — للفظ « التعيين » الفلسفي أو العلمي ، وبخلاف هذا الاعتبار لمعنى « الجبر » الذي يدل على الإلزام والقهر وسلب كل حرية ؛ فلقد استعمل الفيلسوف ابن رشد^(٣) من قبل لفظ « القضاء » بالمعنى الذي أراده هنا الشيخ محمد عبده .

ولكن الأمر الذي حرص الشيخ المصري على إظهاره في هذه المسألة كلها هو أن الإسلام ليس — كما زعم الكثيرون — دين الجبر وإنكار الحرية . فذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى ، وإن كان يعلم ما سيحدث من الإنسان ، يترك له مع ذلك حرية أفعاله الخاصة . وليس في ذلك أى تناقض ، بل بالعكس إن انسجاماً عميقاً يتم بين فعل الإنسان وفعل الله : « ولا تخالف بينهما في الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ؛ والوجود في جميع مراتبه مختار »^(٤).

(١) « العروة الوثقى » . الطبعة الثالثة ، ص ١٢٠

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢١

(٣) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ٨٥ —

٨٦ : فلان : أحمد أمين : « نضج الإسلام » ج ٣ ص ٥٧ — ٥٨

(٤) محمد عبده : « رسالة الواردات » ص ٢٦

فتبين من هذا أن نظرية محمد عبده في حرية الأفعال الإنسانية تتجاوز نظرية «الكسب» التي قال بها بعض علماء الإسلام^(١)، خصوصاً الأشعري، والجويني «إمام الحرمين»^(٢)؛ ذلك أن الشيخ عبده لا يلتصق الحرية — كما يريد جمهور الأشاعرة — في ذلك الفعل الوهمي، فعل القدرة الحادثة التي لا أثر لها، وهي ما يسمونه «كسباً».. ثم هو لا يلتصق حرية الفعل في عدم التعيين الذاتي عن غياب العلل الطبيعية.. بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعيين الإرادة التي ترمى إلى غاية، وتختار خير الوسائل لبلوغها.

وبناء على ذلك صرح الفيلسوف المصري بأن واجب كل مسلم هو أن يعتقد

(١) يرى الأشعري أن للإنسان قدرة ولكن لا أثر لها؛ فهو حين يقوم بفعل من الأفعال يصبح الفعل مكسباً له، ويصبح الإنسان مسئولاً عنه، وإن لم يكن هو نفسه فاعله. وإنما يخفى أن هـ من ينسب إليه الفعل فيؤلا لهذا الفعل على أنه هو صاحبه. وعلى هذا النحو يكون الإنسان على حد تعبير «د. ماكس مولر» «أشبه» «ببهاز سيناتوغرافي» يضاف إليه الاعتقاد بأنه هو نفسه الفاعل لكل ما يحدث «(د. أريس، م ٩، ١٩٢٧) (س ٢٢٢) (فنون السوسى: «النهيد» طبع وترجمة لوسيانى، س ٦٩، ٢٢٧).

ويرى الباحثون أن نظرية «الكسب» من أصعب المسائل في علم الكلام. وقد أثارت إشالة بين المتكلمين جدلاً كثيراً. وقد روى إبراهيم الفاي بهذا الصدد أن هذه النظرية قد بدت في نظر المتكلمين المتأخرين على حجة من القسوس والمفاه جعلت بعضهم يضربون بها القتل قائمين: «أخفى من كسب الأشعري» (فنون: الفاي: «نهاية المريد» و«الجوهرة» طبع لوسيانى، الجزائر ١٩٠٧، س ١١، ١٢ من المقدمة القرنية و س ١٥ من النص). وقد عرفنا من المذكرات التي قيدها الشيخ أحمد الخصاى، أن محمد عبده صرح في دروسه بدار الإفتاء بالأزهر، أن هذه النظرية، غير مفهومة (مخطوط غير منشور من دروس الأستاذ الإمام س ١٠).

(٢) محمد عبده: «رسالة التوحيد» س ٦٩ — فنون: «حاشية على شرح الفتاوى للمفاتيح المضدية» س ٨٥ وفيها يورد محمد عبده آراء إمام الحرمين، نقلاً عن كتاب «الإرشاد» ويذكر عبارته: «أما نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين فما يباه العقل والخس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنى القدرة أصلاً... فإذا لابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حليقة لا على وجه الإحداث والمخلق... فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة... ولنلاحظ أنه على الرغم من هذه العبارة، وعلى الرغم من رأى محمد عبده في الجويني فيبدو أن إمام الحرمين لم يقل بنظرية تنحو نحو الحرية. فقد قال في «الإرشاد»: «إن الإتيان كلها قد أجمعت على استنكار القدرة ولعنهم» («الأرشاد» طبع وترجمة لوسيانى ١٩٣٨ س ١٤٧).

بأن الله خالق كل شيء على النحو الذي يملئه ، وبأنه يحب عليه مع ذلك أن يقر بأن أعماله منسوبة إليه ، وأن يعمل بما أمره به ويتجنب ما نهاه عنه ، وذلك باستعمال تلك الحرية التي يحددها من نفسه^(١) . وليس على المسلم بعد هذا أن يبحث فيما وراء ذلك ؛ وقد نهى القرآن والحديث عن الخوض والجدال في « القدر » لما فيه من جسيم الخطر^(٢) . على أن الإيمان ليس بحاجة إلى بحث هذه المشكلة الغامضة ، وإنما التطلع إلى حلها هو « شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار » . وليس في مقدور العامة أن تنفذ بصائرهما إلى أسرار الحرية والقدر ؛ فذلك شأن من شئون القليلين من أهل الولاية والصفاء^(٣) .

ما أحكم هذه الدعوة التي يوجهها الأستاذ الإمام إلى علماء المسلمين ليكتفوا عن ذلك المراء الباطل والجدل العقيم الذي استعرت ناره زماناً حول تلك المسألة ! إن مما يستحق التنويه به في هذا المقام هو أن محمد عبده قد استطاع بموقفه الحازم أن يختم هذه المسألة كلها من المناقشات الطويلة القديمة التي أثارها المشككون عن أفعال الرب وأفعال العباد^(٤) . وهنا ، مرة أخرى ، قد انتهت من تعاليم الفيلسوف المصلح تلك الروح « البراهمية » التي أهدت فكره وعمله من النزعات « المدرسية » الخالية التي كانت وما فتئت إلى يومنا ذات سلطان كبير على النفوس .

٤ — أسباب هذا الموقف :

وإذن فقد ناصر محمد عبده نظرية حرية الإرادة مناصرة متصلة لم تنقطع ، وإذا نساءنا عن الدواعي والأسباب التي حملته على اتخاذ هذا المسلك ، وجدنا أن

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٧ .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧٠ .

(٤) نرى الجواب مثلاً في خلاصة تلك المسألة نحو ستين صفحة من كتابه « الإرشاد » (انظر النص والترجمة ، طبع لوسيان) .

الفيلسوف قد لاحظ من غير شك شئون الناس في البيئة التي نشأ وعاش فيها ،
وتدبر حجج كل فريق من أنصار الحرية وخصومها ، ووازن بين النتائج المنطقية
والعملية لموقف أولئك وهؤلاء ، بإزاء تلك المشكلة .

ولعل أشد ما أثر في نفسه ذلك المنظر البائس ، الذي طالما شهدته من عامة
المسلمين ممن كانوا يرزحون تحت ثقل الجبر والقضاء الذي لا مرد له . ما أشد جهود
هؤلاء ، ونوا كلهم وإشفاقهم على أنفسهم من السعي والكفاح ! وكأن لسان حالهم
يقول : ما دامت قدرة الله قد حددت من قبل كل شيء ، فليس من الحوادث
ما يقع خلافاً لما أراد الله . وإذا كان الله يعلم المستقبل منذ الأزل فلا بد أن
المستقبل يكون على نحو ما يعلمه الله . وإذن فما فائدة العمل ؟ وفيما تتكلف العناء
والنصب ؟ إننا لا نغير قط شيئاً مما كُتب علينا في لوح العالم الآخر . أفليس خيراً
لنا أن نسلم أمورنا إلى المقادير دون أن نقرض على أنفسنا جهوداً مفضياً عليها
بالضياع ؟^(١)

نهض الأستاذ الإمام في قوة محتجاً على أمثال هذه التأويلات ، فقال إن الله
لم يأمرنا أن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فإن مثل هذا لمن سخط الرأي ،
ولا يمكن أن يحتج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين^(٢) . وينبغي أن نرى في هذا
للموقف النعس نتيجة تأويل فاسد وتعميف للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الأستاذ
الإمام معلناً أن الإسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أبدى الحرية بصراحة ومن

(١) يبدو أن محمد عبده قد حفر بباله هنا ما قاله « إراست رلان » في محامراته المشهورة
التي ألقاها في السربون في ٢٩ مارس ١٨٨٣ عن « التعالم الإسلامية والعلم » وذهب فيها إلى
أن عقيدة الجبر عند المسلمين من شأنها أن تخلى الروح العلمية ، وأن تحول دون المضي في
مسيل التقدم (انظر : « جورنال دي دينا » باريس ، ٣ مارس ١٨٨٣ ؛ وأيضاً : رلان :
« التعالم الإسلامية والعلم » (طبع كلستان ليفي باريس ، ص ٢٣) انظر أيضاً رد السيد
إبراهيم الدين الأحمدي على « رلان » في « جورنال دي دينا » باريس ١٨ مايو سنة ١٨٨٣
(٢) « الفروة الوثقى » الطبعة الثالثة ، ص ١٢٧ : « شارلر أومس » : « الإسلام
والجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١٥٥

غير مواربة في نحو ست وأربعين آية . وإذا كان هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم ترد تلك الآيات إلا لتقيم القوانين الإلهية العامة التي نسميها « نواميس الكون »^(١) .

وليسمح لنا أنصار نظرية « الجبر » بأن نذكرهم بالمثل الأعلى الذي قدمه النبي وصحابته للناس : إن أقوال نبي الإسلام ، وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع بحرية الأفعال . أنفسنا بحاجة إلى أن نفيض القول في نشاطه وفي مشابرة وجدده وعلوهمته ؟ « هل يُقِلُّ عنه أنه انكأ يوماً على وسادته ، واكتفى بالاستسلام للقدر في إتمام دعوته ، قائلاً : الذي كفَّل لي النصر يكفيّ التعب ، وضمان الله لإعلان كلمة دينه تفتيحي عن النَّصَب ! كلا ، بل لم تكن تزيد الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حرماً واحتياطاً »^(٢) . وجاء أصحاب النبي على أثره وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتي العقل والاختيار . وكانوا أموة في السعي ، ومثلاً في الدأب والكسب »^(٣) ، حتى كان من آثارهم في نشر الإسلام ما لم يستطعه ولم يحلم به الضعفاء والمتواكلون .

أليس في ذلك ما يُفعم الجبهة المقلدين ، وأدعياء الولاية والتصوف الذين أفسدوا عقائد العامة في بلاد الإسلام بالجبر والخرافات ؟ « أولئك الدراويش الغلباء أو البله الذين يغشون أطراف الجزائر وتونس ، ولا يخلو منهم اليوم قطر من

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٢) إن ما انصف به النبي محمد من صفات الخسة والعزم يتبدى لنا في صورة أوضح إذا عرفنا أن العرب قبل الإسلام كانوا من أهل الجبر : (انظر : ساليهوبري في مقال في « جريدة الجمعية الليبرالية الأمريكية » م ٣ ص ١٠٦ . وانظر أيضاً : السيد عبد الحميد الزهراوي : « الفقه والتصوف » ١٩٠١ ص ٤٨ بع) .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٣ .

أقطار الإسلام عن اتخاذ دينه متجراً يكسب به الحطام ، وجعل ذكر الله آلة لسلب الأموال من الطعام ^(١) .

أجل إن أوائل المسلمين كانت حياتهم في صميمها سعيًا وعملًا . ولكن للأسف « نشأت بينهم رموس كأنهم رموس الشياطين . جاء الموالى من الفرس والرومان ، ولبسوا لباس الإسلام ، وحملوا إليه ما كان عندهم من شقاق ونفاق ، وأحدثوا في الدين بدعة الجدل في العقائد ، وخالفوا الله ورسوله في النهى عن الخوض في القدر ، وخذعوا المسلمين بهرج القول وزور الكلام ، حتى كان ما كان من تفرقهم شيعاً » . ووجد من المسلمين فرقة تعرف بالجهرية . ولكنها ضميعة ضئيلة يقذفها الحق ويطردها العقل وينبذها الدين ، حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل ... « وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار ، وهو مذهب الجد والعمل وصدق الإيمان . وأخذ عن المسلمين في أخريات الأيام أهل النظر من النصرانية مثل يوسويه ، ومن مال ميله ، وتبعهم الجمهور الأعظم ... » ^(٢) .

إن الذين ينكرون الحرية يحتجون بالآية القرآنية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون » ^(٣) . وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان . ولكن الفيلسوف المصرى يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » : فهي بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان ^(٤) . ولكنهم قد يزعمون بعد أننا إذا صرحنا بحرية الإنسان ، فقد رفضنا إرادته إلى مرتبة الإرادة الإلهية : وهذا يؤدي إلى الشرع بالله ، وهو كبيرة الكبائر .

(١) رشيد رضا : تاريخ ، ج ٢ الموضع السابق منه .

(٢) رشيد رضا : تاريخ ، ج ٢ ص ٤٢٣ .

(٣) القرآن الكريم ، سورة الصافات : آية ٦٦ .

(٤) محمد عبده : تفسير سورة العنكبوت ، ص ٤٥ .

لكن الفيلسوف المصري يدفع هذا الاعتراض على وجه لا يخلو من طرافة ، فيبين أن الإنسان الذي يعترف إثم الشرك ، ليس هو الإنسان الذي يعول على قواه الخاصة ، وبعد نفسه مسيطرأ على أفعاله ، بل المشرك هو ذلك الذي يعتقد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة ، وأن شئاً من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة الناس ^(١) . ثم إن المشرك هو من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر الإنسان عليه ، كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها ، والاستعانة على السعادة الآخوية أو الدنيوية ، بغير الطرق والسبل التي شرعها الله ^(٢) .

* * *

٥ — يلحق بهذا الأثر الذي لطائفة « الجبرية » أثر نشره الزهاد والمنصوفة ، أي أثر أنصار التوكل . و « التوكل » معناه الثقة بالله والخضوع التام لإرادته ؛ فالتوكل إذن هو ذلك الذي لا يحفل مطلقاً بما يساور الناس ؛ بل هو بأبي أن يهتم حتى بمصالحه الخاصة ، ولا يخالجه القلق بشأن الغد ^(٣) .

وهذه النظرية أصلها رواقى — فيما نرى — ^(٤) . وأصل بعض البواعث السياسية قد شجعته ^(٥) ، فأنصت في أذهان العوام ، وبقيت حلقة النصر طوال

(١) غارن : السوسى : « التوحيد » ص ٧٣ ؛ وكذلك : ابن تيمية : « رسائل ومساائل » ص ١٤١ (طبع رشيد رضا ، القاهرة ١٣٤١ هـ) .

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٨ .

(٣) انظر جولدسيهر : « عقيدة الإسلام وشريعته » (الترجمة الفرنسية) ص ١٢٥ .
 ب. ١٣٠ : « مينيون » : « استنصار الخلاج » (بالفرنسية) ص ٥٩ : « المجبورى » : « كشف المحجوب » (ترجمة ديكسون) ص ١٦١ ، ١٩ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٤٦ ، ١٥٣ ، ١٨١ .

(٤) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ١٩٤٥ (فصل الأخلاق الرواقية) .

(٥) وهوزن : « الدولة العربية وأصنافها » (بالألمانية) برلين ١٩٠٣ ص ٢١٧ .

٢٣٥ — وقد كان هذا أيضاً رأى محمد عبده في « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٨ — ١٠٩ .

المصور التي ساد فيها ضعف المسلمين ، حتى عصر محمد عبده . وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وجد من المتصوفة ، بل من الفقهاء والعلماء ، من أعلنوا هذا التوكل ، الذي طالما ظهر في ثوب الجود والقعود عن السعي والعمل .

واشد ما كان أولئك المسلمون محتجون على ترك العمل بالقدر وبقول النبي : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدو خاصاً وتروح بطاناً »^(١) ! وهم يفسرون ذلك بأننا لو ألقينا أثقالنا على الله ، وتركنا أسباب السعي في معاشنا وكسبنا ومسكننا ومأكلنا لرزقنا كما يرزق الطير . أما محمد عبده فيجيب في غير تردد بأن هذا التفسير خطأ بعيد عن المعنى المراد . ولو صح ما يذهبون إليه لقال النبي : « لرزقكم كما يرزق الطير ، تليت في أعاشها وتفتح أفواهها ، فتصبح خاصاً وتسمى بطاناً ! »^(٢) .

وإذن فالأستاذ الإمام يرى لذلك الحديث معنى مخالفاً لما يزعمون : يرى أن المراد به هو أن الطير إنما تسير في تحصيل معاشها على الغريزة التي أودعها الله فيها : ألمها معرفة الأماكن التي فيها أقواتها ، كما ألمها السعي إلى تلك الأماكن لتصيب أقواتها منها ، فهي تعمل بإرادتها وفقاً لذلك الشعور الذي أودعه الله فيها — وبهذا المعنى ينبغي أن يفسر التوكل : العقل للإنسان بمثابة الغريزة عند الطيور ؛ ولنا أناساً حقاً إلا إذا عشنا على وفاق مع العقل^(٣) .

(١) يقول جولدميهر : « إن ما يستعصى النظر أن عبارات الإنجيل التي كثر استعمالها في الدعوة إلى الزهد (من ٦ — ٢٥ — ٣٤ ؛ ولوقا ١٢ — ٢٢ — ٣٠) والتي ورد فيها ذكر طيور السماء التي لا تبذر ولا تحصد ولا تجميع الحاصل ، بل يرزقها الله فتجد أقواتها ، هذه العبارات تكاد تكون موجودة بنصها في قلب تلك النظريات عن التوكل (« عقيدة الإسلام وشريعته » بالفرنسية ص ١٢٦) .

(٢) محمد عبده : « تفسیر سورة العصر » ص ٨٦ — ٨٨ .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧٠ .

ويمكن أن يقال إن ما يمتاز به الإنسان هو أنه مفكر ، وأنه حر . والإنسان لا بد له أن يعمل في الدنيا إذا أراد أن يحيا حياة طيبة : ينبغي أن يستعمل ملكاته العقلية استعمالاً مشروعاً ، باحثاً عن أفضل الوسائل لغايات أفعاله ^(١) . وبعد أن يتخذ الأسباب يناجي ربه بسره : « إني قد أثبت بما في استطاعتي على مقدار ما وهبني . وما بقي مما لا أعلم ولا أملك ، فهو في يدك ؛ فأعني بقدرتك ، ولا تحرمني معونتك » ، ثم يمضي في عمله ^(٢) .

فالتوكل إذن ليس شيئاً آخر غير الثقة بالله ، مع استعمال الملل الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا ^(٣) . « فلا تكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طرق الوصول إلى المقصود » ^(٤) .

وإذا كان محمد عبده يبدي تلك الحاسة في مناهضة الآراء الخاطئة والسعي لتقويمها ، فذلك لأن النتائج العملية لهذه المعتقدات بيّنة جداً : فإلى جانب المسلمين الأتقياء المخلصين في تقواهم ، انتشرت طوائف وشرادق من ضعفاء النفوس وأهل البطالة الذين يرتاحون إلى تبرير مجرم ووهن عزائمهم بالاستناد إلى نظرية سهلة وعقيدة متواكلة ؛ بل لم يخل الأمر من وجود علماء في الأزهر يشنون في نفوس الشبان أمثال هذه الأوهام . ومحمد عبده يوجه إليهم شديد اللوم والتفريع ، إذ يقول : « إن الواحد منا إذا لاح في ذهنه نور إلهي يرشده إلى طريق العلم بآتيه معارض يقول له : إن الحالة الحاضرة هي ما قدر الله لا حيلة لنا فيها ؛ فالمرء متوكل على الله مسير بحسب القدرة . فعلياً بتسليم أمورنا إليه تعالى والتوكل عليه . وبذلك ينطفيء »

(١) محمد عبده : « تفسير سورة النصر » ص ٩٠

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة النصر » ص ٣٠

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦

(٤) محمد عبده : « تفسير سورة النصر » ص ٩٠

النور الذي لاح بذهنه ، وبعد أن كان خطر بياله داعي العمل ، ينزع للبطالة والكسل ، والعجب أنهم يظنون هذه الوسواس من العقائد الدينية . واسكن الدين يتبرأ منها ، وما للدين عدو أضر من أمثال هذه الاعتقادات ^(١) .

وفي مثل هذه الظروف كيف لا يعرقل المتواكلون سير التقدم ! والسكن عما يزيد في هذا التواكل سوء مغبة أن يشهد الفكر كيف يستفيد من استمرار هذه الحال بعض الأجانب وذوى المطامع ممن لا ضمير لهم ، وبعض الحكام والمشتغلين بالسياسة والمتطلعين إلى الحكم ، وجميع من لهم مصلحة في استبعاد الشعب والسيطرة عليه وتوجيهه وفقاً لرغباتهم وشهواتهم .

ومحمد عبده يحيل النظر في المشهد القائم الذي تقع عليه عيناه : استبداد وجور وفساد ! وتصريف شئون الأمة ، لتحقيقاً لغايات عامة ، بل قضاء لمآرب شخصية ، وإشباعاً لمطامع وقتية ... ذلك كله يقترف باسم « القضاء » الذي لا مفر منه ، والمقادير التي ليس للإنسان في تصرفها حول ولا قوة ! يرى محمد عبده ذلك المشهد ، فيحز الألم في نفسه الحساسة ويستشيطها غضباً ، وكأنما يقول : أفليس من الممكن إذن أن نوقف تلك الجوع الناعمة وأن نفهمها أنها بنومها تترك نفسها لقمة سائغة للطامعين ؟ وما أكبر جريمة أولئك الذين يعملون على نشر أمثال هذه الخرافات والوسواس بين المسلمين ! ^(٢) . نعم إنا لا نتكر أن عقيدة القضاء والقدر قد خالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر — وربما كان هذا سبباً في كثير من الرذائل التي ابتلوا بها في هذه العصور الأخيرة — ومن أجل ذلك نرجو الراسخين من علماء العصر « أن يبذلوا جهدهم

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٨٥ .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٨٦ . يبدو أن محمد عبده يشير إلى بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين انتشروا في مصر في أواخر القرن التاسع عشر . فرائد سلمات الصلح في مقدم (انظر أيضاً : رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٤) .

في تخلص هذه العقيدة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، وأن يذكروا العامة بسن السلف الصالح والتقاليد الإسلامية الصحيحة ، وأن ينشروا بينهم ما أثبتته أئمة الإسلام ، أمثال الغزالي ، من أن التوكل والتركون إلى القضاء طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل ، وأن الله ما أمرنا أن نهمل فروضنا ونبتذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه ^(١) . فينبغي إذن أن يقوم المفكرون منا بإصلاح حاسم شامل . وذلك غير ممكن إلا إذا رجعنا إلى فكرة صحيحة عن معنى القضاء والقدر ^(٢) .

إن القضاء إذا فهم على الوجه الصحيح ، أي إذا خُلصناه من شناعة الجبر ، لا يمكن أن يكون له على الأخلاق إلا أثر حميد ^(٣) : إنه يبعث النفوس على الإقدام والشجاعة واحتمال المسكاره واقتحام الأهوال ، ويثبث فيها روح التصحية ، ويطبعها على الثبات والسخاء ، وبذل ما هو عزيز في سبيل الفكرة والعقيدة . « والذي يعتقد أن الأجل ^(٤) محدود ، والرزق ^(٥) مكفول ، والأشياء بيد الله ، يصر فيها كما يشاء ، كيف يهرب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته !

(١) « العروة الوثقى » ص ١٢٨

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩١

(٣) هذه الفكرة التي عرّفها أولاً في « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ سيناولها الشيخ السنوسي فيما بعد ، ويعتمد عليها في حث المسلمين على قتال الإيطاليين بالبحر من رابلس (انظر بيان السيد السنوسي المنشور في « المؤيد » : القاهرة ٢٩ يناير ١٩١٢) (قارن : مجلة « الإسلام » (بالألمانية) المجلد ٣ ص ١٤٤) .

(٤) يقرر القرطبي السكرم أن كل من يموت فقد عاش الأجل المحدد له : « وإذا جاء أجلهم لا يستعجلون ساعة ولا يتأخرون » (انظر عن « الأجل » كتاب « المواقف » طبع استنبول ١٣٨٦ هـ ، ص ٥٢٥ ، وانظر أيضاً : إمام الحرمين : « الإرشاد » طبع ورجة فرسية بقلم لوسيان ، سنة ١٩٣٨ ، النص ص ٢٠٦ — ٢٠٨ والترجمة ص ٢٠٧ — ٢٠٩)

(٥) انظر عن الرزق : قسنك : « العقيدة الإسلامية » (بالإنجليزية) ص ٢٦٧ ولمعرفة رأي المعتزلة ورأي خصومهم انظر إمام الحرمين : « الإرشاد » طبع لوسيان ، النص ص ٢٠٨ — ٢٠٩ وعمر النسي : « العقيدة » طبع كورثي ، لندن ١٨٤٣ رقم ٣

وكيف يخشى الفقر عما ينفق من ماله في تعزيز الحق ، وتشييد المجد على حسب
الأوامر الإلهية وأصول الاجتهادات البشرية ؟ ^(١) .

٦ - العودة إلى الحرية سبيل النجاة :

والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية والتسلط بالعزة
القومية والدينية ، ومعناه السير على آثار النبي وحجابه وعلى آثار أبطال الإسلام .
عندئذ يعلم الغاصبون والمعرضون والطامعون أنه لم يعد لهم أمل في الاعتماد على حال
مواتية لأغراضهم الخفية من مشروعة وغير مشروعة .

وفكر محمد عبده ينسج هنا إلى أهل الاستعمار وأعداء وطنه من جهة ، وإلى
جميع الذين يتشبثون عن الإسلام بفكرة مرادفة للجبر والقهر ونفي كل حرية من
جهة أخرى . ومن قرأ رد الأستاذ الإمام على « هانوتو » يتبين فيه طبعة لا تخلو
من اعتزاز وثقة بالنفس . فقد زعم « هانوتو » أن مسافة الخلف بين الإسلام
والتنصيرية واسعة ، من حيث البحث في القدرة الإلهية والحرية الإنسانية ،
وأن الإسلام يتمسكه بعقيدة القضاء والقدر ، إنما ينحط بالإنسان إلى أسفل درك ،
ويرفع الإله عنه في علاء لا نهاية له ؛ في حين أن عقائد المسيحية ترتفع بمعتقداتها
إلى أعلى مراتب الكمالات الإنسانية .

على ذلك الزعم أجاب الأستاذ الإمام في قوة :

هل نسي مسيو هانوتو أن البحث في القدر لم يختص بملة من الملل ، وأن
منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكل شيء وشمول قدرته لكل
ممكن ؟ وهل نسي أن الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيين أنفسهم قبل
الإسلام ، واستمر إلى هذه الأيام ؟ إن أتباع « القديس روما » وإن « اللوثيكيين »

وإن في خطب «لوتر» و«كلفان» ما يثبت قول المسيحيين بالقدر ونزوعهم إليه^(١). ويذكر محمد عبده أن «بوسويه» حين اتخذ موقفاً وسطاً بين الجبر المطلق والحرية التخالصية^(٢) لم يصنع أكثر من اتخاذه موقفاً إسلامياً في صميمه^(٣).

وقد بلغ من السياق محمد عبده في حماسه للحرية، وحملته على الجبر أن قال في «العروة الوثقى»: «ليس في وقتنا الحاضر مسلم — سواء كان سنياً أو شيعياً أو زيدياً أو اسماعيلياً أو وهابياً أو خارجياً — يعتقد بالجبر المحض... بل جميع هذه الفرق الإسلامية تعتقد بخلاف ذلك: أن جزءاً من أعمالنا منسوب إلى الإرادة، وذلك ما يسمى بالكسب، وهو عندهم مناط الثواب والعقاب»^(٤).

الحق أن حيوية الإسلام وقوة الأمة كلها في هذه المسألة. وهذا ما أدركه المصلح المصري حق الإدراك. لم يكن من طبعه أن يلزم جانب الصمت بإزاء ما تنطوي عليه بعض العقائد من خطر؛ فلستنا نعجب إذن من تطور حياته العقلية، ذلك التطور السريع الملحوظ:

كان في شبابه الأول مأخوذاً بسحر التصوف، مشغولاً بحياة السر والباطن. ولكن سرعان ما أعرض عن التصوف وطرقه، وانصرف عن الخلوة والعزلة، وأقبل على الحياة العاملة! وكما زاد شعوره بما عليه من رسالة في نهضة بلاده

(١) رشيد رضا: «تاريخ» ج ٢ ص ٢٩١؛ أيضاً: «ملت حرب»: أوروبا والإسلام» (بالفرنسية) القاهرة ١٩٠٥ ص ٤٨ — ٤٩.

(٢) انظر: بوسويه «رسالة في حرية الإرادة» (بالفرنسية) فصل ٩.

(٣) انظر: رشيد رضا: «تاريخ» ج ٢ ص ٢٠٠؛ كلاً دوقو: «مفكرو الإسلام» (بالفرنسية) ج ٥ ص ٢٦٥ — ٢٦٧؛ محمد عبده: «حاشية» ص ٨٦.

(٤) «العروة الوثقى» ص ١١٨ — ١١٩.

وإيقاظها ، زاد إعراضه عن نوع حياته الأولى ، حتى أفضى به الأمر إلى مناهضة الصوفية في مختلف صورها وميولها^(١) .

* * *

٧ - وجملة القول إن شعور محمد عبده الأخلاقي ، ووطنيته المتأججة العامة قد دفعاه إلى أطراح الكثير من المعتقدات الفاسدة ، إما جهرة وفي صراحة لا تعرف هوادة ، وإما بالتخلص منها تخلصاً طريفاً ، وذلك بتأويلها تأويلاً جديداً لم يسبق إليه في أغلب الأحيان^(٢) .

صحيح أن الأستاذ الإمام قد استنبى في مذهبه غير قليل من الصور التقليدية لبعض المشكلات الفلسفية أو الدينية . ولكن تلك المشكلات قد تغيرت عنده في مضمونها وخواها عما كنا نعهد عند أسلافه من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين . ومهما يكن من طرافة النظرة عند الأستاذ الإمام في هذا الموضع أو في غيره ، فإن هنالك شيئاً لا شك فيه : وهو أنه كان حريصاً الحرص كله على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الإسلامي من حال النعاس والكلال والجود ، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقة واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة جميعاً .

(١) انظر في كتابنا هذا الفصل عن « موقف الإمام من الصوف » .

(٢) قارن الترجمة الفرنسية لرسالة التوحيد ، (مقدمة الترحيم) .

الفصل الخامس

نظرية الخير

١ — خصص محمد عبده ، في « رسالة التوحيد » بضع صفحات قوية الدلالة لمسألة الخير والشر في علاقتهما بالعقيدة والعمل . فقد حاول في مستهل عرضه أن يقيم نوعاً من التناسب أو التوازي بين وجهتي النظر الأخلاقية والجمالية ، وهو تناسب قد نستازمه طبيعة اللغة العربية : فلفظ « الحُسْن » في العربية يعنى في وقت واحد « الجمال » و « الخير » ؛ وكذلك لفظ « القُبْح » يعنى « الشر » و « الدمامة » . فيبدو إذن أن استعمال اللغة نفسها تدل على هذا التناسب بين القيم الثلاث الكبرى ، قيم الحق والخير والجميل : فتعنى استعمال لفظ الحُسْن بمعنى من هذه المعاني الثلاث ، فنقول : منظر حَسَن ، ورأى حَسَن ، وعمل حَسَن ، بمعنى منظر جميل ، ورأى صائب ، وعمل صالح .

٢ — وقد عالج محمد عبده أولاً الجمال في الأشياء المحسوسة ، ثم في الأشياء العقلية . وأخذ بهذا الاعتبار يوازن بين الحُسْن في مختلف مجالات الفن والعلم والأخلاق . وهذا التناظر في القيم قائم عند محمد عبده ، كما كان قائماً عند المعتزلة ، على نحو أصبح الآن مألوفاً لنا بفضل تعال « لالند »^(١) وكتابات « شلر »^(٢) ومحمد إقبال وكثير غيرهم من الفلاسفة المعاصرين^(٣) . لقد كان الموسيقار العظيم

(١) لالند : لالند : بحث في « أخلة الفلسفة » (بالفرنسية) يوليو ١٩١١ وكذلك :

لالند : « نفسية الأحكام القويمية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٢٩ ص ١٢

(٢) راببع : شلر : بحث في كتاب « مؤتمرات الجمعيات الفلسفية » بالفرنسية .

السررون سنة ١٩٢٦ ص ١١٩ مع ؟ شلر : « المنطق للاستعمال » (بالإنجليزية)

١٩٢٩ ف ٣

(٣) انظر بوجليه : « دروس في الاجتماع عن تطور القيم » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٢

« شومان » يقول إن قواعد الأخلاق هي أيضاً قواعد الفن ، وقد قصد بذلك أن الجمال في العمل الفني بمنزلة الخير في العمل الأخلاقي ؛ فالواجب نفسه الذي يلزم الفنان أن يبحث عن الجمال ، يلزم الإنسان أن يبحث عن الأخلاق .

ويقول محمد عبده إننا « نجد في أنفسنا بالضرورة تمييزاً بين الجميل من الأشياء والقيبح منها »^(١) . فإن اختلف الأفراد في مشاربهم فإن للإنسانية مع ذلك معياراً عاماً وشعوراً فطرياً بالجمال والانسجام . « وانفعال أنفسنا في الجميل بهجة أو إعجاب ، ومن القبيح استمزاز وجزع »^(٢) .

لكن كما يميز الإنسان بين الحسن والقبيح في المحسوسات يستطيع أن يميز بينهما في المعقولات .

ويبقى بعد ذلك تناظر ثالث يضعه محمد عبده بين الأفعال والأفعال ، فهو يقول : « الأفعال الإنسانية الاختيارية لا تخرج عن أن تكون من الأفعال الواقعة تحت مداركنا ، وما تنفعل به نفوسنا عند الإحساس بها أو استحضار صورها يشابه كل المشابهة ما تنفعل به عند وقوع بعض الكائنات تحت حواسنا أو حضورها في تخيلاتنا »^(٣) .

٣ — ويبدو أن محمد عبده يستعمل لفظ « الحسن » في المعاني الثلاثة الرئيسية التي كان يستعمل فيها المتكلمون^(٤) ، مضيفاً إليها تحليلات بسيكولوجية أدق وأحدث .

(١) « رسالة التوحيد » ص ٧٢ (الطبعة الخامسة) .

(٢) « رسالة التوحيد » ص ٧٤ : « الفرائ : الإحياء » ص ٤ : « ص ١٢ : « وفيه يقرر أن الإنسان يحب كل ما هو جميل ، سواء بالصورة الخارجية أو بالصورة الداخلية ، ويقول إن الجمال والبهاء موجودان كذلك في الأمور الحسية ، فنحن نقول : هذا طيب جميل وهذه حبة جميلة (فون كرا دو فو : « الفرائ » (باقرسية) ص ٢١٩ ، ٢٢٢ .

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٧٢ .

(٤) راجع في مسألة الحسن والقبح عند المتكلمين كتاب « المواقف » (طبع استنبول سنة ١٢٨٦ هـ) ص ٥٢٩ — ٥٣٥ : فون : الشهرستاني « نهاية الإدم » : طبع —

(١) المعنى الأول للحسن هو الجمال^(١)، والقبح هو النقص، سواء في الأمور الأخلاقية أو في الأمور العقلية « فالحسن في المقولات — كالوجود الواجب، والأرواح اللطيفة، وصفات النفوس البشرية — له جمال تشعر به أنفس عارفيه، وتنهر له بصائر لاحظيه ». ومن جهة أخرى هل في الناس من ينكر القبح في نقص العقل وسقوط الهمة وضعف العزيمة؟ « ويمكن أن أرباب هذه النقائص المعنوية يجاهدون في إخفائها، ويفخرون أحياناً بأنهم متصفون بأضدادها^(٢) ».

(ب) والمعنى الثاني للحسن هو علاقة الملائمة إما لطبيعتنا، وإما للأغراض التي يستهدفها العقل. أما الملائمة لطبيعتنا فهي ما يلد لنا؛ والتمييز بين الحسن وبين القبيح بهذا المعنى قلما يختلف عن التمييز عند الحيوانات الراقية في سلسلة الوجود « المهم إلا في قوة الوجدان وتحديد مرتبة الجمال والقبح^(٣) ».

وأما الملائمة للأغراض التي يستهدفها العقل فهي النافع يتعمده الواسع^(٤). وحكم القيمة الذي يصدره الشخص تبعاً للمنفعة هو عمل عقلي. وبقدر ما يرتقى الإنسان في سلم الموجودات، يكون إشارته لما ينفع على ما يلد « ويختص الإنسان بالتمييز بين الحسن والقبح بهذا المعنى إذا أخذ من أكل وجهاته^(٥) ».

وإذن فنحن نصف بالحسن والجمال الأفعال التي يكون فيها منفعة للفرد أو للجماعة، حتى ولو كانت هذه الأفعال تنير النفوس أو الألم وقت حصولها. وفي

== وترجمة جيوم، اكتفورد سنة ١٩٣٠ (النس ٣٧٠ — ٣٩٦) : الفخر الرازي :
« معالم أصول الدين »، ص ٨٣ — ٨٨

(١) جوبلو : « متعلق أحكام القيمة » (بالفرنسية) ص ٢

(٢) « رسالة التوحيد »، ص ٧٤ — ٧٥

(٣) « رسالة التوحيد »، ص ٧٦ — ٧٧

(٤) « رسالة التوحيد »، ص ٧٧

(٥) « رسالة التوحيد » نفس النوصع.

جميع المجالات تجعل الثابرة وبذل الجهود قيمة أعلى من إثمار العافية والراحة وقلة المبالاة . ومن هنا نصف بالجمال الكفاح من أجل الوطن ، والتضحية في سبيل العلم ، والدفاع عن قضية نبيلة ، على الرغم من التضحيات أو الآلام التي تتطلبها معاناة مثل هذه الأعمال في أغلب الأحيان ^(١) .

(ح) والمعنى الثالث للحسن والقبح هو ما ينطبق على المدح والمذموم ^(٢) . لقد ذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى أن العقل يدرك الحسن بالمعنيين الأولين . ولكن هذا المعنى الثالث موضع خلاف ظل قائماً بين المتكلمين . فالأشاعرة يرون أنه ليس الحسن حسناً أو القبح قبيحاً من ذاتهما ولا بصفات ملازمة للأشياء تجعلها تبدو خيراً أو شراً ، جميلة أو قبيحة ، بل إن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه : فالشرع يضمن على الأفعال ما نصفها به من صفى الحسن والقبح . وبناء على هذا يمكن أن تتصور انقلاباً في قيم الأشياء إذا حال للشارع أن يقلب أوضاع الأمور ومعايير الأحكام ، بحيث يصير الحسن قبيحاً والقبح حسناً ، كما في التسخير من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة ^(٣) .

٤ — فظاهر من مذهب الأشاعرة أن القانون الإلهي ، منظوراً إليه في صفته المطلقة ، يبدو الوجدان شيئاً بلغ من الاعتساف مبلغاً يجعلنا نخلط بينه وبين الجبر الذي لا محيد عنه . ومن هنا نفهم السبب الذي من أجله لم يستطع محمد عبده الأخلاقي أن يرتضى دعوى يرى فيها القضاء المبرم على الحرية التي طالما نهض للدرد عنها . وإذن فقد آثر محمد عبده ، عن قصد وعن بينة ، ودون أن يخرج قط

(١) « رسالة التوحيد » ص ٧٨

(٢) « قانون : « المواقف » ص ٥٣٠ وقانون : محمد صديق خان : « حصول المأمول » ،

(طبع استنبول ١٢٩٦ هـ ص ٣٥) .

(٣) « المواقف » ، ص ٥٢٩ ؛ قانون : الشهرستاني « نهاية الإقدام » طبع بيروت

(النص ص ٣٨٨ ، ٣٨٩) .

عما عهدنا فيه من سداد النظر ، أن ينضوى تحت لواء المعتزلة^(١) والفارابي^(٢) وابن رشد ، أولئك الذين ساورهم من غير شك مثل ما ساوره من قلق على الحرية^(٣) . فقد ذهب هؤلاء إلى أن التمييز بين الخير والشر أمر طبيعي يدركه الناس جميعاً من غير حاجة إلى شرع أو عرف^(٤) . ويضيف محمد عبده أن الإنسان يجد هذا التمييز في نفس وجداته^(٥) ، فإنه بما فطر عليه من حس وعقل قادر على التمييز بين الحسن والقيح في جميع معانيهما ، دون انتظار لما يقضى به العرف أو ما يأمر به الشرع . وتعقل ذلك ميسور ، والشاهد عليه ما نراه في بعض أصناف الحيوان ، وما نشهده في أفاعيل غرار الصبيان قبل تعقل ما معنى الشر ، وكذلك ما وصل إلينا من تاريخ الإنسان وما عرف عنه في جاهليته^(٦) .

٥ — ونستطيع أن نلاحظ في هذا الصدد أن المناقشات التي أثارها المتكلمون المسلمون حول هذه المسألة لا تخلو من أن تكون قريبة من التمييز الذي أدخله الفسطانيون اليونان بين العدل العرفي والعدل الطبيعي^(٧) ، وهو التمييز الذي اصططنه بعد ذلك الرواقيون حين أكدوا أن العدل δίκαιον إنما هو « فطري » φύσει وليس « عرفياً »^(٨) ἐθεσι .

(١) لرأى المعتزلة في الحسن والقيح ، انظر : جوليسبير : « عقيدة الإسلام وشرعيته » (بالفرنسية) ص ٨٥ مع . وانظر عرضاً مبسطاً عند أحمد أمين : « معنى الإسلام » ص ٢٧ .

(٢) فاروق الفارابي : « المدينة الفاضلة » ، طبع ديتريشي ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) فاروق ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ٩٠ — ٩٤ .

(٤) « المواقف » ص ٣٠ — ٣٤ .

(٥) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٣ .

(٦) « رسالة التوحيد » ص ٧٩ ؛ فاروق : « أممنا : الإسلام والتجديد » ص ١٦٥ — ١٦٧ ؛ هورن : « محاولات » ص ١٢٠ .

(٧) أميل برهيه : « كرسبوس » (بالفرنسية) باريس ١٩١٠ ص ٢٦٩ .

(٨) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٥٨ .

٦ — وإذن فالتمييز بين الخير والشر — في نظر محمد عبده — هو شأن من شئون العقل دون معونة من العقيدة . وإذا قد قرر محمد عبده هذا المبدأ ، بادر باستخلاص النتائج الطبيعية منه ، حين قال : « فإذا وصل مستدل ببرهانه إلى إثبات الواجب وصفاته غير السمعية ، ولم تبلغه بذلك رسالة ، كما حصل لبعض أقوام من البشر ؛ ثم انتقل من النظر في ذلك وفي أطوار نفسه إلى أن مبدأ العقل في الإنسان يبقى بعد موته ، كما وقع لقوم آخرين ، ثم انتقل من هذا — خطأً أو مصيباً — إلى أن بقاء النفس البشرية بعد الموت يستدعى سعادة لها فيه أو شقاء »^(١) ، وبالإجمال إذا وصل مفكر ، اعتماداً على العقل وحده ، إلى اكتشاف أو وضع أخلاق طبيعية ، فليس ثمة ما يحول بينه وبين أن يضع قواعد لن تقل في صحتها عن قواعد الشرع .

وظاهر أن محمد عبده قد جرى في هذه النظرية على سنة الأخلاقيين العقليين المحدثين — وخصوصاً ديكارت — وقد قال « فوبيه » بهذا الصدد « إن ما يسترعى النظر أولاً عند ديكارت ، وما هو ذو خطر عظيم ، هو الانفصال التام عن اللاهوت المنزل في ذلك الجزء نفسه الذي يفضي إلى العمل . فهو حين يواسي أصدقاءه عن فقد أقرانهم وغير ذلك من كروب الحياة ، أو حين يناقش معهم مبادئ الأخلاق المجردة ، يلتزم دائماً « النور الفطري » ، دون أن يطرح الإيمان قطعاً ، ولكن دون أن يخلط بينه وبين العقل . وبهذا قد مهد السبيل إلى ثورة حقيقية في الأخلاق »^(٢) .

٧ — نرى مما تقدم أن العقل — في نظر محمد عبده — يستطيع أيضاً أن يهدي الإنسان إلى مدى بعيد جداً في طريق الأخلاق : « فالتناس متفقون على أن

(١) رسالة التوحيد « من ٨٠ — ٨٦

(٢) فوبيه : ديكارت « (بالفرنسية) من ١٤٧

من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار ، و بعبارة أخرى منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح . ومن عقلاهم وأهل النظر الصحيح والمزاج المعتدل منهم من يمكنه إصابة وجه الحق في معرفة ذلك ^(١) . وقد لاحظنا من قبل أن محمد عبده يرى أن الأخلاق الطبيعية ليست ممكنة نظرياً لحسب ، بل لقد جرى عليها بعض الصفوة المختارة ^(٢) .

لكن كافة الناس لم يخلقوا حكماء ، وليس الإنسان موجوداً بسيطاً ، وليست رغباته محدودة كما هي عند الحيوان ^(٣) . على أن الإنسانية لا تدع العقل وحده هادياً لها ، فهناك ملكات وعوامل أخرى لها على أحكام الناس وسلوكهم سلطان يتجاوز سلطان العقل في أكثر الأحيان ^(٤) ؛ ومن هنا كان إمكان الخطأ والشر . وكذلك لا يكفي العقل وحده رائداً للسعادة ، إلا للأقليين من يختصهم الله بنور البصيرة ^(٥) . وللوصول إلى هذه السعادة كان أغلب الناس محتاجين إلى هداية أوثق من هداية العقل ، وهي الهداية النبوية ^(٦) . وإذن فالكافة من الناس يلزمهم اتباع الأخلاق الدينية التي أثبتت ضرورتها تاريخ الجماعة الإنسانية ^(٧) .

وعلى هذا النحو يدخل الوحي مجال الأخلاق . والأخلاق الدينية — بنفـ النظر عما يصاحبها من يقين مستمد من مصدرها الإلهي — لا تختلف تعاليمها اختلافاً تاماً من تعاليم الأخلاق القطرية . ويقول محمد عبده : « إنما جاء الشرع مبيناً للواقع ، فهو ليس بمحدث الحسن » ^(٨) . ويقول أيضاً إن الشرع أحسن

(١) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٤

(٢) « رسالة التوحيد » ، الترجمة الفرنسية ، مقدمة ص LXVI

(٣) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٢

(٤) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٢ — ٨٤

(٥) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٥

(٦) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٨

(٧) انظر في كتابنا هذا الفصل السادس عن : فلسفة الاجتماع .

(٨) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٩ ؛ فلان الشهرستاني : « نهاية الإقدام » =

يفرض علينا اعتقادات معينة يبين لنا في الوقت نفسه ما فيها من حسن هو في
متناول العقل الفطري^(١).

٨ — وأخيراً يتناول محمد عبده مسألة أثارت كثيراً من المجادلات بين
متكلمي المسلمين وفلاسفتهم ، وهي مسألة الخاصة والكافة ، فيقول : « النبوة
محدد ما ينبغي أن يُلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج إليه
البشر كافة من ذلك ، وتشير إلى خاصتهم بما يمكن لهم أن يفضلوا به غيرهم في
مقامات عرفانهم ، لكنها لا تحتم إلا ما فيه الكفاية للعامة »^(٢) . ومن ثم يبدو
أن محمد عبده قد حل المسألة على معنى قريب مما أراد ابن رشد ، حين بين
الاختلاف الجوهرى بين نوعين من المعرفة ، معرفة الفيلسوف ومعرفة المؤمن^(٣) .
وقد يكون محمد عبده ، في سعيه إلى إقامة الروابط بين الإيمان والعقل ، « أشد
إخلاصاً من ابن رشد » كما أشار بعض الباحثين^(٤) . ومهما يكن الأمر فالفيلسوف
المصرى كان مقتنعاً بأن كل إنسان ، كائناً من كان ، لا يستطيع أن يستغنى
عما فطر عليه من موهبة طبيعية وشعور غريزي بالخير والشر^(٥) ، فهو يقول : « أى
شقاء يصيب النفوس البشرية إذا خلت من الشعور بذلك الأصل العظيم ، أصل
التمييز بين الخير والشر ؟ فمن لم يكن مؤسناً بذلك الأصل ولم يصدق بالحسن ،

== (التمس س ٣٧٥ النظر ١٧ ، ١٨ ، ١٩ : « والقوانين إما تترد بتبسيط ما تقرر في العلول
لا بتغييرها ») .

(١) قانون : « المنار » ، م ١٠ ص ٦٦١ — ٦٦٢

(٢) رسالة التوحيد ، ص ٨٨

(٣) البيان موقف ابن رشد ، النظر : جوتييه : « نظرية ابن رشد عن اتصال الحق
بالإنسنة » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٠٩ ؛ وانظر : عثمان أمين : « محاولات فلسفية »
القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٠

(٤) النظر : ب . د . مكدونالد في مجلة « أثيرس » م ٩ (١٩٢٧) ص ٤٥٧

(٥) قانون : محمد عبده : « البصائر التصيرية » ص ١٨٠ هامش ١

فقد خسر خسراناً مبيتاً . . . فإنه يضطرب في معاملته لمن معه على غير هدى ،
وكأنما يخبط في ليل بهيم ^(١) .

وبالإجمال نقول إنه إذا كان بين الأفعال ما يحكم عليه الدين بالحسن ، فبينها
أيضاً ما يحكم عليه العقل بذلك ، كما هو الشأن في حالة الشعوب التي لم تتبع ديناً
سماوياً . وأخيراً إن من مبادئ الخير ما اتفق عليه الجنس البشري عامة ، فاشتركت
فيه الشعوب جميعاً من غير تفرق . ولهذا أشار الكتاب الكريم إلى هذه
المبادئ بلفظ « المعروف » ووصف أصدادها بلفظ « المنكر » ، بمعنى أن الحسن
ما تعرفه النفوس السليمة والقيح ما تذكره العقول الصحيحة ^(٢) . ولكن هذا
لا يعني أن الشيء يكون حسناً لأن الله قد أمر به ، بل بالعكس أن الله قد أمر
به لأنه حسن . ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى ، مستعيرين اصطلاحاً « كائناً » ،
إن العقل يقوم في الحكم على الخير والشر بدور « الأمر الجازم » .

فإذا كان محمد عبده في نظريته عن الخير حرصاً على بيان ما للعقل من دور
هام ، فذلك لأنه يرى أن موقفاً كهذا له في مجال الأخلاق والاجتماع نتائج عملية
بعيدة المدى . وأكبر الظن أن المصلح المصري كان يرى ، بمحاولته إحياء المذهب
العقلي الذي قال به المعتزلة ، أن يساهم في إعادة وتوطيد أركان مبدأ الاجتهاد في
الرأي والحريّة في البحث في ربوع العالم الإسلامي . وبهذا المبدأ يتيسر للفقهاء
مثلاً أن يتناولوا الشريعة الدينية في شيء كثير من الاستقلال الفكري الشخصي
بؤهلهم حين الفصل فيما هو مباح وما هو محظور ، وفيما هو مأمور به وما هو منهي
عنه ، لأن يكونوا قادرين على أن يحكموا على الأمور بما يطابق العقل ، لا بالتزام

(١) « تفسير سورة العصر » ، ص ٣٩

(٢) « تفسير سورة العصر » ، ص ١٩

النص والوقوف عند حرفيته ؛ وبدلاً من أن يقتصروا أحياناً على استعمال مبدأ القياس وحده ، يستطيعون أن يفحصوا في حرية عما يجده من وقائع وشئون ، وأن يلتمسوا لها حلولاً أكثر مطابقة لروح العصر الحديث ومقتضياته . وباختصار رام محمد عبده أن يحقق بهذا المذهب العقلي مثله الأعلى في تحرير الأذهان مما انطبع به العصور الأخيرة في العالم الإسلامي من جمود وتقليد وركود .

الفصل السادس

فلسفة الاجتماع

١ - تحدث أحد مؤرخي مصر الحديثة عن محمد عبده ، فوصفه بأنه « أكبر مصلح وأكبر اجتماعي مصري تملك روح التطور إلى أعلى درجة »^(١) .
والواقع أن الشيخ محمد عبده قد اتجه إلى دراسة المجتمع الإنساني منذ عهد مبكر . ففي سنة ١٨٧٨ ألقى في « مدرسة دار العلوم » عن مقدمة ابن خلدون دروساً كانت فيما يبدو تستوقف النظر ، لجدّة منهجها وطرافة موضوعاتها^(٢) .
وأكبر الظن أن هذه الدروس كانت أساساً لكتاب ألفه الشيخ ، فيما يروي رشيد رضا ، عن « فلسفة الاجتماع والتاريخ »^(٣) . ولكن أصول الكتاب ضاعت عقب حوادث سبتمبر ١٨٧٩^(٤) ، لذلك نجدنا مضطرين ، عند بحث نظرية الاجتماع عنده ، إلى الاستعانة بأقوال موجزة أو مبسطة وردت في مختلف رسائله وكتابه .

٢ - يبدو أن الأستاذ الإمام بدأ تأملاته في هذا المجال بدراسة آراء ابن خلدون أكبر علماء الاجتماع بين المسلمين ، وأحد طلائع « أوجست كمت »^(٥) .
يرى محمد عبده ، كما رأى ابن خلدون ، أن التاريخ علم من العلوم الحقيقية ، ويراه على كل حال نظاماً لا غنى عنه للدراسات العقلية .

(١) محمد صبرى : « نشأة الروح القومية المصرية » ١٨٦٣ - ١٨٨٢ (بالفرنسية) باريس ١٩٢٤ (التصدير) .

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ١٣٦ .

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٧٧٧ ، ٧٧٨ .

(٤) طه حسين : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » (بالفرنسية) باريس ١٩١٧ .

بركلمان : « تاريخ الأدب العربي » (بالألمانية) ج ٢ ص ٢٤٤ .

وأراء محمد عبده عن فلسفة التاريخ متصلة بفكرة التطور الإنساني ، ويعنى بها فروضاً عن المراحل المتعاقبة التي مر بها تكوين النظم والعادات والفلسفة والدين . ويتضح لنا معنى هذا التطور إذا قرأنا « رسالة التوحيد » وتفسيره الآية « كان الناس أمة واحدة » : يرى الأستاذ الإمام نصيراً لنظرة عن التاريخ مؤداها أن الإنسانية تسوقها العناية الإلهية وتوجه سيرها لكي تحقق غاية معينة . ولعل الإمام من ذلك الفريق الذين يرون في التاريخ نوعاً من الأخلاق العاملة ، التي يجب أن يدرسها رجال الدولة وأن يحملها أفراد الشعب ^(١) .

٣ - ما أغراض الجماعة الإنسانية وما طبيعتها ؟ يرى محمد عبده أن حياة الناس في الجماعة واقعة أصيلة مشتقة من طبيعة الإنسان : في كل الأزمان مال عدد قليل من الناس إلى حياة العزلة عن المجتمع . ولكن مثل هؤلاء « مثل النحلة تفرد عن جماعة النحل ، وتعيش عيشة لا تتفق مع ما قدر لموضعها » ^(٢) . ولا يستطيع إنسان أن يفرد انفراداً تاماً عن الجماعة . فمنذ نشأة الإنسان ظهرت فيه غريزة الاجتماع التي تدفعه إلى التماس عشرة أقرانه ، والقيام بعمل يعود على المجموع في بقائه ؛ والمجموع من العمل ما لا غنى للواحد عنه في نمائه وبقائه ^(٣) . فلا ريب أن « الحياة في جماعة ليست حالة عرضية عند الإنسان ، بل هي متصلة أوثق اتصال بكيانه الفيزيقي والعقلي والأخلاقي » ، كما يقول « لالند » ^(٤) .

ويذهب محمد عبده - وهو على وفاق مع الفارابي وابن مسكويه ^(٥) - إلى أن الإنسان يحس بقطرته أنه محتاج إلى غيره من الأفراد الذين يعيشون في

(١) طارن : ج . سوريل : مقال في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (بالفرنسية) باريس

١٩١١ ص ٧٩

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٠٥

(٣) « رسالة التوحيد » نفس الموضع .

(٤) لالند : « موجز عقلي في الأخلاق العملية » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٠ ص ١٠٤

(٥) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » القاهرة ١٩٣٩ ص ١٧ - ١٨

جماعته^(١) . ويقول محمد عبده في هذا الصدد : « حاجة كل فرد من الجماعة إلى سائرهما مما لا يُشتبه فيه . وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشتة ازدادت به الحاجة إلى الأيدي العامة ، ففتشت الحاجة ، وعلى إثرها الصلة من الأهل إلى العشيرة ثم إلى الأمة وإلى النوع بأسره »^(٢) .

يقول القرآن الكريم : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . . »^(٣) . ومعنى هذا عند محمد عبده أن الله خلق الناس أمة واحدة ، أى مرتبطاً بعضهم ببعض في المعاش ، لا يسهل على أفرادهم أن يعيشوا في هذه الحياة إلا مجتمعين ، يعاون بعضهم بعضاً ، ولا يمكن أن يستغنى بعضهم عن بعض : « فكل واحد يعيش ويحيا بشيء من عمله . لكن قواه النفسية والبدنية فاصرة عن توفيقه جميع ما يحتاج إليه . فلا بد من انضمام قوى الآخرين إلى قوته ، فيستعين بهم في بعض شأنه ، كما يستعينون به في بعض شأنهم »^(٤) ؛ وهذا الذي يعبرون عنه بقولهم « الإنسان مدني بالطبع »^(٥) ، يريدون بذلك أنه لم يوجب من القوى ما يكفي للوصول إلى جميع حاجاته ، بل قدر له أن تكون منزلة أفراد من الجماعة منزلة العضو من البدن ، لا يقوم البدن إلا بعمل الأعضاء ، كما لا تؤدي الأعضاء وظائفها إلا بسلامة البدن^(٦) .

٢ — والتعاون ، فيا برى الأستاذ الإمام ، هو الأساس الذي يقوم عليه تماسك الاجتماعى . ولقد دأب المصلح المصرى ، حتى في تفسيره للقرآن ، على

(١) الفارابى : « المدينة الفاضلة » لندن ١٨٩٥ ص ٥٣

(٢) رسالة التوحيد ص ١٠٥

(٣) القرآن : سورة ٢ : آية ٢١٣

(٤) تفسير المنار ، ج ٢ ص ٢٨٢ ؛ طارن ابن خلدون : المقدمة .

(٥) « الإنسان مدني بالطبع » ترجمة عربية لتعبير مشهور عند أرسطو (أرسطو :

« الأخلاق إلى نيقوماخوس » ك ١٠ ف ٨ ص ١١٦٩) .

(٦) تفسير المنار ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

التنديد بما يلاحظ عند أكثر أفراد الجماعات من عدم الاكتراث أو الأمانة ، وهي حالة لابد أن تؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية بين الناس وتؤدي بالمجتمع نفسه إلى البوار . وهو يهيب بكل فرد أن يشعر بأنه جزء من كل ، وأنه عضو عامل في المجتمع الكبير^(١) .

يستطيع محمد عبده إذن أن يقول مع هنري برجسون : « إن التعاون الاجتماعي لا يوجد إلا حين نرى إنية اجتماعية تنضاف في كل واحد منا إلى الإنية الفردية » وإن « رعاية هذه الإنية الاجتماعية هو أهم شيء . فيما علينا من التزام نحو الجماعة »^(٢) . لكن التعاون الاجتماعي في نظر محمد عبده ليس شيئاً نظرياً مجرداً ؛ فإن المفكر المصري قد رصد حياته كلها لخدمة المصلحة العامة ، وكان شخصه قدوة حسنة للتضامن المنتج ، الذي استطاع بفضلله أن ينشئ عدداً من المؤسسات الخيرية العامة .

لكن الأستاذ الإمام يلاحظ أن شعور الترابط هذا أو « الوعي الاجتماعي » لم يزدهر بعد في مجتمعاتنا ؛ فلم يتولد فينا إحساس واحد يؤلف بين شعورنا وحاجتنا ، ويجعل كل فرد يحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، ويحب غيره لأجل أن يحب نفسه^(٣) . ويأمل الفيلسوف المصلح أن يستحث النفوس على الاتحاد والوفاء ، وذلك ببذر بذور تربية أخلاقية جديدة هي أبقى أثراً من القوانين التي تفرضها الحكومات . وقد قال الأستاذ الإمام في احتفال الجمعية الخيرية الإسلامية : « إن الاتحاد ثمرة لشجرة ذات فروع وأوراق وجذوع وجذور هي الأخلاق الفاضلة بمراتبها »^(٤) ؛ وبغير الاتحاد والمحبة لا تقوم للأخلاق قائمة . فيجب إذن

(١) « نصير عم » ص ١٠٢ ، ١١٧ ، ١٦٢ الخ .

(٢) برجسون : « منبع الأخلاق والدين » (بالفرنسية) ص ٨ .

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧٠ .

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٧١ .

أن تكون التربية الجديدة تربية غيرية مستنيرة بالمعنى الصحيح : « فالعلم الحقيقي هو الذى يعلم الإنسان من هو ومن معه ، فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد »^(١) . لكن هذه التربية يجب أن تبدأ بالأسرة : « نحن نسمى تربية بناتنا » ؛ فإن الله تعالى يقول « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » . ولا نزاع فى أن الإسلام « يشرك الرجل والمرأة فى التكاليف الدينية والدنيوية » . ومن الجرم العظيم ترك البنات يقرسن الجهل وتستهوين الغباوة »^(٢) .

٥ — وقد عرف المصلح بالاستقراء من تجاربه فى القضاء بالمحاكم المصرية ، أن نحو ٧٥٪ من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض . وأسباب هذه المنازعات ناشئة من التباغض وحسب الوقعة والنكابة بين أفراد الأسرة الواحدة ، وهي مشاعر راجعة إلى نقص التعليم والتربية الاجتماعية : « فهل من المعقول أن يكون الفساد فى العلاقات الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم ، وتساءل عن تصرف العلاقات الوطنية ؟ هل يمكننا أننا بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى ؟ »^(٣) .

لكن الناس الذين يعيشون فى جماعة إنما يعملون وفقاً لأهوائهم وآرائهم ، ويلتصنون ما ينفعهم فى معاشهم ، ولا يستطيعون أن يصلوا إلى الاتحاد ، ما داموا متفاوتين فى مواهبهم وقرينتهم وعاداتهم وعقليتهم^(٤) . وهم لا يفهمون وجه المصلحة فى حفظ كل واحد منهم حق غيره لتوفير المنفعة بذلك لنفسه . لما كانوا كذلك

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٧٠

(٢) تاريخ ج ٢ ص ١٧١

(٣) تاريخ ج ٢ ص ١٧٢

(٤) رسالة التوحيد ص ١٠٩

كان لا بد لهم من الاختلاف^(١) . ويمكن أن يكون هذا الاختلاف سبباً في
منازعات وحروب فيها هلاك للنوع الإنساني . لكن الله بواسع رحمته قد
أرسل إلى الناس رسلاً « مبشرين ومنذرين »^(٢) . ومنزلتهم من النوع منزلة
العقل من الشخص^(٣) .

والحاصل أن غرائز البشر وعقولهم وحدها ليست كافية في توجيه أعمالهم إلى
ما فيه صلاحهم وتحقيق سعادة المجتمع : « فلا بد لهم من هداية أخرى تعليمية تتفق
مع القوة المميزة لهم ، وهي قوة الفكر ، تلك الهداية التعليمية هي هداية الرسل
منهم ، والكتب التي ينزلها الله عليهم »^(٤) .

• — وقد قادت العناية جميع البشر كما قادت الأفراد : فالجماعة — كالطفل —
تنشأ ضعيفة قاصرة في تجاربها ، تنشأ على حال من السذاجة لا تبلغ بها إلى تناول
الشؤون الرفيعة أو المعاني الدقيقة ، ولا تسو مشاغلها فوق الأمور المحسوسة . وأول
خطوة في تربية الجماعة هي التجربة التي تكتسبها بالتدرج ؛ والخطوة الثانية هي
تعاليم الأنبياء ؛ والثالثة هي نوع من الوعي الكوني ، واكتشاف الطريق
الصحيح الذي ينبغي أن تسلكه الجماعة^(٥) .

وإذن فمحمد عبده يرى أن الجماعة قد سرت بثلاثة أطوار : طور القصور ،
وطور النبوة ، وطور الضلال .

(١) في طور القصور كان الناس منغمسين في الحس والمحسوس . فإذا
تخلصوا منه إلى شيء تخلصوا إلى وهم يشبه الحس . إذا عجبوا كيف يموت الميت ،
ولم يهتدوا إلى فهم معنى الموت ، ظنوا أنه يغيب عنهم غيبة ، ولكن لا يزال

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٣

(٢) « تبارك » رسالة الواردات ص ١٧

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١١٨ ؛ « تبارك » « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٧

(٤) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٧

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٢

بتعهدهم بما يؤذيهم ؛ كأن الموت يحدث بينه وبينهم عداوة . فظنوا أن أرواح
الأموات من جملة الماديّات الضاريّات ، المعينات النافعات ؛ ولذلك كانوا يعدّون
لها ما يرضيها ، وكانوا يخافون أن يذكروا أسماءها^(١) . وإذا سمعوا رعداً أو رأوا
برقاً أو أمطرتهم السماء أو ذعرتهم الأعاصير ، تخيلوا أشباحاً مثلهم ترسل ذلك كله
عليهم ؛ ويذهب بهم الخيال فيها إلى ما شاء من صور وثمانيل . وهكذا كان
شأنهم في كثير من الحيوان والنبات والنجوم ؛ إذا استعظموا منها شيئاً لعظم مضرة
أو لكثرة منفعتها توهموا فيها ما شاءوا من قسرة تفوق قدرتهم ، وإرادة تقهر
إرادتهم . في هذه المرحلة من التطور الإنساني لا هم للجماعة إلا أن تحافظ على
بنيتها الجسدية^(٢) .

(ب) وطور النبوة هو الطور الذي أعدتهم فيه تجارب الطور السابق لأن
يعقلوا قوانين الطبيعة وأصول الاجتماع ، فوصلوا إلى منزلة الاستعداد لأن يفهموا
باطن ما عقلوا وسر ما عرفوا ، ولأن يخلصوا من هذا العالم الجسدي الذي كانوا
فيه إلى عالم روحي كانوا يسعون في طلبه من حيث لا يشعرون^(٣) . وتظهر النبوة
تهدبهم إلى ما يستقبلون في هذا الطور الجديد ، وهو طور يكون واضح النظام
لاجتماعهم فيه هو الله جل شأنه . والأنبياء هم هداة الأمم ، ورسالتهم تهيء في وقتها
ملائمة لحالة الجماعة . فالمسيح ومحمد كلاهما ما كان يستطيع أن يؤدي رسالته إلا في
عصره^(٤) . والأنبياء من الأمم بمنزلة الروح من البدن : جاءهم وبينون لهم
الخير ويكشفون لهم مسالك السوء : الأنبياء أعلام نظام أخلاق جديد^(٥) .

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٣ ؛ فارن : فريرز : « خوف الموت في الأديان البدائية »

(بالفرنسية) مكتبة جوتنر ، باريس ١٩٣٧

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٣

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٩٠ ؛ فارن : « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٨٤

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٥

(ح) عصر الضلال : إذا طال الأمد على عهد النبوة ، وبعد الناس عن مبعث نورها وينبوع نبيها ، قست القلوب وأظلمت النفوس وغلبت الشهوات ، وأهملت الجماعة أحكام العقل القويم ومبادئ الأخلاق السليمة ، « واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكمة الدين ويذهب بآثره في الناس » ، وانقاد الناس لغوايات السياسة ، فوقع الاختلاف والاضطراب ، ومعهما الحرب والضلal^(١).

غير أن الأستاذ الإمام لا يقف عند هذه النخبة الشاكية المتشائمة : إن فترة الضلال هذه لا يمكن أن تدوم إلى آخر الزمان ؛ فيوم تقيين الجماعة ويلات الحرب وشروع البغض تسمى من ذاتها إلى تغيير معتقداتها وإلى رسم مثل عليها أخرى . ولكن مهما يطل الأمد فانتصار العقل على الشهوات مكفول ، وستشرق من جديد شمس الحق والهدى ، وسيجتمع الناس على الوحى والتزليل^(٢).

٦ — مهما يكن منحنا في تفسير الظاهرة الدينية ومنزلتها من الجماعة ، فإن هنالك شيئاً لا ريب فيه ، وهو أن الجماعة لا تستطيع أن تستغنى عن الدين ، ولقد صدق « برجسون » حين قال : « أدى الدين دائماً مهمة اجتماعية ؛ وهذه المهمة معقدة ، تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ؛ ولكن في جماعات كجماعاتنا ، أول أثر من آثار الدين هو دعم مطالب الجماعة وتأبيدها »^(٣).

والجماعة التي تخطر ببال محمد عبده هي أشد الجماعات احتياجاً إلى الدين . ويرى الإمام أن الدين ضرب من الفطرة عند النوع الإنسانى : فوجود إله سيد للأنس كوان ذى سلطة غيبية ، شعور فطرى لدى الإنسان ؛ وهذا الشعور موجود فى صور شتى عند جميع الأقوام ، فى جميع الأزمان وجميع الأوطان : هو موجود

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٥

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٩٦

(٣) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » (بالفرنسية) ص ٦ — ٦

عند القبائل المسيحية كما هو موجود في أرقى الشعوب مدنية؛ وكان قوياً في العصور القديمة كما هو قوى في عصرنا هذا : عرفه قدماء المصريين والهنود ، كما عرفته شعوب العالم الجديد . وإذن فنل هذا الإجماع لا يمكن أن يكون إلا أمراً من أمور الفطرة الإنسانية لا قسرية ولا تكلف . ولذلك جاز لنا أن نقول إن المروق من الدين هو الأمر الشاذ الذي يخالف الفطرة ، وهو لذلك أدخل في علم الأمراض الاجتماعية^(١) .

ولكن فطرية الشعور الديني لا تمنع الدين من أن يتطور على وفاق مع حال الجماعة الإنسانية . تلك هي الدعوى التي قررها الأستاذ الإمام في درس له عن الدين ، وهي دعوى تتفق على كل حال مع روح فلسفته .

وقد نبه الفيلسوف المصري مرة أخرى في حديثه مع « هيربرت سبنسر »^(٢) إلى ضرورة عودة المجتمع الإنساني إلى الإيمان بالوحي . وفي مذكرة جيب له خاصة نقرأ هذه الكلمات التي كتبها محمد عبده نفسه بعد حديثه مع الفيلسوف الإنجليزي : « هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد في رفاهية الإنسان وتوفير راحته وتفجير نعمته ، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها . هؤلاء الذين صفقوا المعادن حتى كان من الحديد اللامع المضيء ، أفلا يتيسر لهم أن يجلبوا ذلك الصدا الذي غشي الفطرة الإنسانية ، ويصفقوا تلك النفوس حتى يعود إليها لمعانها الروحي ؟ » . . . وحاد الفيلسوف في حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم . فأين الدواء ؟ — الرجوع إلى الدين : الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان ، لكنهم يعودون فيجهلونها . . . »^(٣) .

(١) رسالة التوحيد ، ص ٩٠ : « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٨ — هذا الحديث أورده « بلنت » مع بعض الاختلاف في الرواية (بلنت : « يوباني » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٦٩) . .

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٩

٧ — والمسئلة التي تقوم عليها هذه النظرية عن الجماعة هي أفضلية الحياة الملائمة للعقل من ناحية ، وأفضلية الأخلاق الاجتماعية على الأخلاق الفردية من ناحية أخرى . ويرى محمد عبده — وهو هنا على وفاق مع أرسطو — أن بلوغ الفضيلة والحياة الأخلاقية الصحيحة لا يتيسر إلا في الجماعة وبواسطة الجماعة . ففي الجماعة تصل الحياة الملائمة للعقل إلى أوج ازدهارها : وهذا مبدأ أرسطاطاليسى مشهور ، رغب به الفارابي^(١) وسينوزا^(٢) وكثيرون غيرها .

وإذن فالمفكر المصرى يميز ثلاثة مبادئ أساسية تفسر أصل الجماعة وطبيعتها :
(أ) ذلك الضرب من « الفريزة الاجتماعية » التي يتحدث عنها أرسطو في كتاب « السياسة » ، وهي غريزة تدفع الناس إلى العيش مجتمعين^(٣) . والأستاذ الإمام يصرح بذلك حين يذكر عبارة أرسطو : الإنسان حيوان سياسى ؛ وهو يوافق أرسطو على أن « الدولة ليست موجودة بالعرف والمواضعة فقط ، بل لها جذورها في الطبيعة الإنسانية ... وأن الحياة المتمدنة ليست حالة انحطاط بالقياس إلى حياة همجي نبيل^(٤) » .

(ب) مقارنة الجماعة بالبدن الحى^(٥) ، وهي مقارنة شائعة في الكتابات الفلسفية الكلاسيكية ، وخصوصاً عند « الرواقين »^(٦) وعند « سينوزا »^(٧) .
(ج) طابع القطرية في الدين ، الذى هو لازم للأخلاق وحفظ الجماعة .

(١) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ليدن ١٨٩٥ م ص ٥٣ : « فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان نال الكمال الذى لأجله جعلت له القطرة الطبيعية إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ... » .

(٢) سينوزا : « الأخلاق » الكتاب الخامس .

(٣) أرسطو : « السياسة » ك ١ ف ٢ .

(٤) روس : « أرسطو » ترجمة فرنسية م ٣٣١ .

(٥) تفسير المنار « ج ٢ م ٢٨٢ » .

(٦) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ م ص ١٣٧ .

(٧) هازى ولتسون : « فلسفة سينوزا » (بالإنجليزية) ج ٢ م ٢٤٤ .

وقد رأينا أن المبدأين الأولين يعكسان المناقشات الكثيرة عن طبيعة الجماعة عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين ، وتأثير الكتاب الغربيين والمعاصرين الذين اطلع محمد عبده على كتاباتهم وبحوثهم^(١) . أما المبدأ الثالث فيعكس المشاغل الخاصة للفكر المصري ، وأثر أستاذه جمال الدين الأفغاني^(٢) .



٨ — وقد كان الأستاذ الإمام يرى في الإنسانية رأياً قريباً من رأى سقراط وفلاسفة الرواق في العصر القديم ، ورأى « روسو » في القرن الثامن عشر : كان يعتقد أن الإنسان لم يُخلق ميالاً إلى الشر ، كما ظن بعض الباحثين في الأخلاق ، بل إنه مجبول على الخير ، محب للسلام . كيف لا وقد فطره الله أفضل فطرة ، وقوته أحسن تقويم ، وفضله على الحيوان ، و « كرمه بالعقل الذي ساد به على العوالم الأرضية ، واطلع به على ما شاء من العوالم السماوية ؟ »^(٣) . ثم إن الله لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير^(٤) ، وإنما ركز الخير في طبيعة الإنسان ، فلم يحتاج إلا إلى تذكرة وتنبيه ، ليظهر للعيان وفي عالم الواقع . ومن أجل ذلك كانت « الهداية التي يسوقها الله إلى البشر على ألسن الرسل ، ليست مما يُحتمل لتقريره في النفوس وإيجاده في القلوب ، وإنما هي تذكرة تنبه الغافل إلى ما غمرز الله في فطرته »^(٥) .

ولقد ذهب الفيلسوف المصري في إثبات ثلث الغريزة عند الإنسان ، إلى القول بما نادى به أصحاب الرواق من وجوب « الجماعة الإنسانية » الشاملة ، التي

(١) وعلى الخصوص بحوث « هيربرت سبنسر » و « فريزر »

(٢) محمد عبده : « رسالة الواردات » ص ١٢ وأيضاً جمال الدين الأفغاني : « الرد على الدهريين » ص ١٧ مع .

(٣) « تفسير عم » ، ص ١٢٠

(٤) « تفسير عم » ، ص ٩٠

(٥) « تفسير عم » ، ص ١٧ — ١٨

تؤلف بين الناس ، دون نظر إلى اختلافهم في الأوطان والأديان واللغات والألوان ؛
لأنهم — على اختلافهم في ذلك كله — متحدون في الأصل والجوهر والعقل :
أصلهم واحد ، وعنصرهم واحد ، وأنصباؤهم من العقل متساوية . ومن أجل ذلك
مال البشر إلى الاجتماع والاتحاد والوئام .

وإذا نظرت إلى الناس مثل هذه النظرة وجدت أن الإنسانية كلها بمثابة
أسرة واحدة ، حواها بسيط واحد من الأرض ، وجمعتها أخلاق وعادات وروابط
واحدة : « ولقد أثرت هذه الحال تأثيراً خفياً في الجم الغفير من عقلاء الناس ، فمالوا
إلى خدمة الإنسانية ، من غير أن يتعصبوا لجنس ولا دين ولا مذهب » . ولو رجع
الإنسان إلى وحي فطرته ، لأحس بأن الجماعة الإنسانية « كساكني منزل واحد ،
يرتفقون بمنافعهم على السواء ، ويحذون من بركات الأرض ما يكفيهم مؤونة
التمب ، ويكفيهم من الشقاق والعناد . إذا أصاب قبيل منهم منفعة عادت على
الجميع بدون اختصاص ، على حكم تبادل الأعمال ، وإذا نزل بقبيل نازل توجه
الكل إلى إنقاذه مما ألم به ، وساروا جميعاً على وفق القانون الطبيعي المودع في
فطرة الإنسان »^(١) .

فالجماعة الإنسانية إذا سارت على سبيلها ، مع توجيهها إلى الخير المركوز في
جبلتها ، رسخت فيها الفضائل الاجتماعية التي من شأنها أن تقوى في نفوس الناس
الشعور بوحدةهم في الأصل والتنوع والمصير ، وتنبث فيهم روح الوفاق والتراحم
والسلام . بل لقد صرح الفيلسوف المصري في « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤
بأن الفضائل في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهي تملك المجتمع
وتصونه من البوار : « فكما أن الجذبة العامة يحفظ بها نظام الكواكب
والسيارات ، وبالتوازن في الجاذبية ثبت كل كوكب في مركزه ، وحفظت النسبة

بينه وبين الكوكب الآخر ، وانتظم بها سيره في مداره الخاص بتقدير العزيز
العليم ، حتى تمت حكمة الله في وجود الأكوان وبقائها — كذلك شأن الفضائل
في الاجتماع الإنساني ، بها يحفظ الله الوجود الشخصي إلى الأجل المحدود ، ويثبت
البقاء النوعي إلى أن يأتي أمر الله ^(١) .

لكن ضياع تلك الفضائل الإنسانية ، وفساد الرذائل الفردية ، يعرض
النفوس للفرقة والشقاء ، ويقوض أسس المجتمع : « فإن طبيعة كل واحدة (من
الرذائل) إما مجاوزة الحدود في التعدي على الحقوق ، وإما السقوط إلى ما لا يمكن
معه للشخص أداء الواجب عليه لمن يشاركه في الجنس أو النسل أو القبيلة أو العشيرة ،
أو بأي نوع من أنواع التعامل ... » « والإنسان مجبول بالطبع على النقرة
من يتعدى على حقوقه أو يمنعه حقاً منها » ^(٢) .

وكذلك نرى أن تصرف ذوي الأثرة ممن لا ينصتون إلى صوت القطرة
الصريحة ، بل يسخرون قوتهم لسلطان شهواتهم ، ويتناولون ما ليس لهم ،
ويمنعون الحق أهله ، هو تصرف يفسد نظام الجماعة ويقطع روابط الألفة بين الناس ،
« ويحمل كل نفس على اتخاذ الأثر قاعدة عملها ومصدر سعيها وسيرها » ...
« ومتى تحكمت الأثرة في أنفس قوم ، وغفل كل واحد منهم عن ارتباط وجوده
بوجود الآخر ، عمل بعضهم لإهلاك بعض ، وانتهى الأمر بهم إلى الانحفاء من
سجل الأمم القائمة » ^(٣) .

٩ — ولا شك أن تيار المادية الذي طغى على العالم في العصر الأخير كان
سبباً في ذهاب الأخلاق وتقهقر الدين وتضاؤل الحق وعبادة القوة ، وهو الذي

(١) « العروة الوثقى » ص ١٩٣ (طبعة ثالثة) .

(٢) « العروة الوثقى » ، ص ١٩٥ .

(٣) « تفسير عم » ، ص ٨٠ .

ألقى على النفوس غشاء حجب روحانيتها وطمس نورها الفطري . وكما كانت الإنسانية بحاجة إلى العلماء الباحثين في علوم المادة ، والذين « اكتشفوا كثيراً مما يفيد في توفير راحة الإنسان وتعزيز نعمته » فهي بحاجة إلى العلماء الباحثين في علوم الإنسان ، والذين يتوفرون على دراسة النفس البشرية ، و « يعرضونها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها » . ومهما يكن الأمر فالإنسانية اليوم أحوج ما تكون إلى الفلاسفة الذين لن يعجزهم أن « يحلوا ذلك الصدا الذي غشى على الفطرة الإنسانية ، ويصقلوا تلك النفوس ، حتى يعود إليها لمعانها الروحي »^(١) .

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٩

الفصل السابع

فلسفة تاريخ الدين

١ — أقام الأستاذ الإمام تصوره للإسلام على نوع من فلسفة تاريخ الدين^(١) ، أو بعبارة أدق ، على نوع من فلسفة التاريخ وحسب ؛ فأكبر الظن أنه ليس يوجد عند محمد عبده ، كما لا يوجد عند « هيجل »^(٢) ، فرق حقيقي بين نظرية التاريخ الديني ونظرية التاريخ الدنيوي ؛ فكلاهما ترجمة لمراحل الجماعة الإنسانية في مجرى تطورها .

٢ — ماذا تعلمنا إذن نظرية الأستاذ الإمام ؟

إنها تريدنا أولاً الطريق الطويل الشاق الذي سلكته الإنسانية في معتقداتها قبل أن تصل إلى كمال الدين الأخير ، الذي هو الإسلام .

كان الناس في أول الأمر ، وهم في عالم البدائية وجهلهم قوانين الكون ، يتناهبهم الخوف فيظنون أن الظواهر الطبيعية التي تقع عليها حواسهم إنما هي نتيجة لإرادة كائن ما أو شيء ما ، فيسارعون إلى إرضاء هذه الآلهة الخفية ؛ وهذا هو الشغل الشاغل لتلك الجماعات الوثنية^(٣) . ثم إذا جاء واحد منهم وكان يفوقهم في عقله أو شجاعته أو عمله غير المألوف ، ظنوه مظهراً للوجود الإلهي وخضعوا

(١) انظر : « رسالة التوحيد » الترجمة الفرنسية بقلم ميشيل ومصطفى عبد الرزاق ، المقدمة ص ١٦ ؛ انظر أيضاً : برجسترس في علة « حواسات عن البلاد الأجنبية » (بالألمانية) م ٤ ص ١٩ .

(٢) برهيه : « تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) م ٢ ص ٣٧٣ .

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٦ .

لإرادته ودانوا لسلطانه : وهذه هي المرحلة التي يكون الناس فيها عبيداً للإنسان^(١) .

ويقتلص الناس شيئاً فشيئاً من هذه التخيلات المادية ، فيتصورون فوق الأشياء والكائنات آلهة كثيرة لا ترى ولكنها تشبههم من جميع الوجوه . « ويقذرون لها رغائب وشهوات تفوق رغائبهم وشهواتهم : يسارعون إلى إرضائها بما يعين لهم » .

وتسير الإنسانية في عتاء ومشقة ؛ وترقى درجات المعرفة . و « كلما ارتقى الإنسان في العلم ، ولطف وجدانه بالفهم ، ونفذ عقله إلى أسرار الكون ، تمزقت دون روحه حجب المادة ، وأنجلي له الوجود الأعلى »^(٢) .

ولكن قبل الوصول إلى المعرفة التامة لهذا الإله ما زال أمام الناس طريق طويل . الإنسانية ضعيفة ، وحالها حال الطفولة : ولذلك يصنع الله معها ما يصنع الوالد مع ولده في سداجة السن : يعلمها مبادئ وأحكاماً يتيسر فهمها ، ولا يخفى غرضها ؛ ولكنه يطالبها باتباع تلك الأحكام بنصها . ولذلك كانت الأديان الأولى تخاطب الحواس قبل كل شيء ، وفرضت عليهم الأحكام الشديدة ، وأخذتهم بالأوامر الصاعدة والزواجر الرادعة ، وجاءتهم بالمعجزات الخارقة^(٣) .

٣ — ومضت على ذلك أزمان ، وتقدمت الجماعات الإنسانية ، ودق حسها ، ولطف وجدانها ، فأحست الحاجة إلى إصلاح يطابق حالها الجديدة . عندئذ جاء دين جديد^(٤) ، « وسنّ للناس سنناً في عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه وما

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٧

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٥

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٨٤ (الإشارة هنا إلى اليهودية) .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٨٥ (الإشارة إلى المسيحية) .

دعاهم إليه « ... لذلك نراه » يخاطب العواطف ، ويناجي المراحم « ويحدث القلوب ...

لكن هذا الدين الذي استطاعت تعاليمه الجميلة أن تقدم للعالم ما أصلح من فاسده وداوى من أسراضه ، هو بعيد مع ذلك عن وقائع الحياة الإنسانية : فإنه لما كان قد « شرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بمحملتها ، ويوجه وجوههم نحو الملوكوت الأعلى » ، فسرعان ما وهنت العزائم عن احتمالها ، وهب القائمون عليه أنفسهم يحرفون تعاليمه ، لكي يوفقوا بينها وبين احتياجات الإنسان ومصلحته^(١).

٤ — وكان لابد لهذا التطور الديني الطويل من أن يصل إلى غايته : فإن الجماعة الانسانية ، وقد أعدتها التجارب والحوادث الماضية ، استطاعت في المرحلة الأخيرة أن تصل إلى نصيحها ورشدها : فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والإحساس ، في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية « ؛ فاستطاع أن يوفق بين العقل والطبيعة^(٢) ؛ ومن أجل هذا سمي بحق « دين الفطرة » . والإسلام عقلي إلى أعلى درجة ممكنة . وبهذه الصفة استطاع الإسلام — في نظر الفيلسوف — أن يحرر العقول من رقب التقاليد . فهو — خلافاً للأديان الأخرى — لا يعترف بسلطان الكاهن أو السادن ، ولا يدع في عقائده مجالاً للأسرار^(٣).

٥ — ولكي يهدي الله الناس في هذا الطريق الطويل من تطوّرهم الروحي أخذ يرسل الأنبياء يخاطبونهم على قدر حاجاتهم وعقولهم : ولذلك لا تتم رسالة النبوة إلا في تدرج وتؤدة . ولكن حين ظهر الإسلام خاطب قوماً كانوا قد

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٨٦

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٨٧

(٣) انظر جوتييه ، في « مجلة تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٢٨

بلغوا تمام نصيحتهم ورشدهم . فإذا فهم الإسلام على الوجه الصحيح كان ممثلاً
لأكل مرحلة في التطور الديني الشامل^(١) . وإذا تؤملت الرسالة المحمدية وجدت
وكأنها تنويج لرسالة الأنبياء السابقين ؛ فإن الناس قد بلغوا من تطورهم مرتبة
عالية ، فلم تعد بهم حاجة إلى نبوة جديدة^(٢) .

ويقول الأستاذ الإمام : ختمت النبوات كلها بمجيء محمد ، كما صرح به
الكتاب الكريم ، وكما أيده فشل أولئك الذين أرادوا أن يقوموا بمثل رسالته
من بعده^(٣) .



٦ — هذه هي الصورة التي رسمها محمد عبده للجماعات الإنسانية من حيث
تاريخها الديني^(٤) . فهو يفتنى إلى تلك الطائفة من المفكرين الذين رأوا في سير
الموادث الكونية مجلّى لمقاصد العناية الإلهية . ولعل للمفكر المصري قد تصور
التاريخ كما تصوره « بوسويه » ، فرأى أن الله تعالى يسوق الإنسانية إلى تحقيق
فكرة عن العالم : فكرة التوحيد .

(١) جولد تسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) ص ٣٤٢

(٢) « رسالة الواردات » ص ١٨

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٢٠٠ — ٢٠١

لقد استمسك المسلمون السلفيون بأن محمداً خاتم النبيين . وحاول بعض المحدثين منهم أن
يزعموا هذه العقيدة ، فكان العجل يقول : إن رسل الله لا ينقطعون أبداً ... (انظر
الشهرستاني : « الملل والنحل » ص ٣٦ ؛ الإيجي : « المواقف » طبع استنبول ، سنة
١٢٣٩ هـ ، ص ٦٢٥) .

(٤) انظر : عثمان أمين : « محمد عبده وأفكاره الفلسفية والدينية » (بالفرنسية)

القاهرة ١٩٤٤ م ١٥١ — ١٥١

THE
JOURNAL
OF
THE
AMERICAN
MEDICAL ASSOCIATION
PUBLISHED WEEKLY
CHICAGO, ILL., U.S.A.

Subscription prices: Five dollars per annum in advance. Single copies, fifteen cents. Entered as second-class matter, October 3, 1917. Postpaid. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Authorized for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Second-class postage paid at Chicago, Ill., and at additional mailing offices. Postmaster: Send address changes in advance.

Published by the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610. Telephone: BR 3-2121. Cable: AMEDASSO. Copyright, 1958, by American Medical Association. All rights reserved. Printed in the United States of America. 100,000 copies.

Subscription prices: Five dollars per annum in advance. Single copies, fifteen cents. Entered as second-class matter, October 3, 1917. Postpaid. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Authorized for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Second-class postage paid at Chicago, Ill., and at additional mailing offices. Postmaster: Send address changes in advance.

Published by the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610. Telephone: BR 3-2121. Cable: AMEDASSO. Copyright, 1958, by American Medical Association. All rights reserved. Printed in the United States of America. 100,000 copies.

Subscription prices: Five dollars per annum in advance. Single copies, fifteen cents. Entered as second-class matter, October 3, 1917. Postpaid. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Authorized for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Second-class postage paid at Chicago, Ill., and at additional mailing offices. Postmaster: Send address changes in advance.

الباب الثالث
مذهب الإمام في الإصلاح

الفصل الأول

الإصلاح الأخلاقي

١ — ذكر أغلب من كتبوا في سيرة الشيخ محمد عبده أن أهم رسالة اضطلع بها ذلك الإمام هي الإصلاح الديني الإسلامي^(١). وهذا الرأي حق، ولكن إلى حد ما: فإننا إذا التمسنا الحقيقة في نشاط ذلك المصلح المصري، وإذا تأملنا على الخصوص مدى تعالجه، وحاولنا أن نفهم روح الرجل وعقليته، وأن نستشف ما وراء السطور فيما جرى به قلبه، أدركنا حينئذ أن كل إصلاح خطر بباله إنما مداره دواع وأسباب أخلاقية.

٢ — إذا رجعنا في سيرته إلى حوالى سنة ١٨٧٠ رأينا ذلك الشاب وهو لم يغادر بعد أروقة الأزهر، مشغولاً بالمشكلة الأخلاقية في علاقاتها بالعمل الاجتماعي. وإذا سرنا معه غداة سنة ١٨٨٢ وجدنا مجاهداً يغادر بلاده منفياً، فيقصد إلى سوريا ثم إلى أوروبا، ويشغل مع أستاذه السيد جمال الدين الأفغانى في إصدار جريدة «العروة الوثقى»، مقامراً بنفسه في العمل السياسى الذى لا يلائم طبيعته كل الملاممة — يكلف نفسه ذلك كله لأنه كان يأمل أن يشارك في إنقاذ بلاده نهضة أخلاقية، إذ يدعو أبناءها إلى الانضواء تحت علم الحرية والجهاد والوطنية.

أليس محمد عبده هو الذى يصبح في أواخر حياته مفتياً للديار المصرية، فيدعو

١ (١) رشيد رضا: «تاريخ» ج ١ (تصدير)؛ جولدسيهر: «مذاهب التفسير الإسلامى» (بالألمانية) ص ٣٢٢؛ بي: «أفيس»؛ الإسلام والتجديد في مصر» (بالإنجليزية) ص ١؛ شاخنت في «موسوعة الإسلام» (مقال عن محمد عبده)؛ مصطفى عبد الرازق: في «العروة الوثقى» طبعة ثالثة ص ٢٧ — ٢٨

إلى التسامح الديني ، وإلى الاجتهاد في الرأي ، وإلى التفكير المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل ، وهو الذي صرح غير مرة أن المباحث التقليدية التي يقضى فيها شيوخ الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعة واحدة إذا لم تنفع الناس في أعمالهم وفي تدبير حياتهم ^(١) ؟

الواقع أن هذا المفكر كان أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميله إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس وأن يخاطب الضمائر ، وأن يؤثر في النفوس أثراً مباشراً . ولعل المفكر المصري كان يرى رأى أفلاطون في أن الاتصال المباشر هو الذي يعين على إشعال الجذوة الروحية بين الآخرين ^(٢) .

لا جرم أن النظرات الأخلاقية تسود جميع ما تناوله الأستاذ الإمام من مشكلات دينية أو فلسفية : مثال ذلك تفسيره للقرآن ، ونظريته في النبوة ، ونظريته في الحرية . ولا بدع فمحمد عبده ، ككل مفكر شاعر برسائله في المجتمع ، يعلم أهمية الدور الأخلاقي والاجتماعي الذي يؤديه الفكر . ويبدو لنا أن الرسالة التي حملها محمد عبده نشبه في كثير من الوجوه رسالة الأخلاقيين القدماء في عهد الإمبراطورية الرومانية : فكما استطاع فلاسفة رومة القدماء — والرواقيون منهم على الخصوص — أن يؤثروا تأثيراً مباشراً في عقليات الناس ، بتعليم أليف أنيس لم يكن يخلو من قداسة دينية ^(٣) ، كذلك استطاع الأستاذ الإمام في مصر ، أواخر القرن التاسع عشر ، أن يبث تعاليمه الأخلاقية ، وأن ينشر نفوذه الروحي عن طريق القدوة الحسنة والمثل الفعالة .

٣ — وإذن فقد كانت جهود محمد عبده موجهة إلى العمل الأخلاقي : يكافح

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٩٤٣ — ٩٤٥ ؛ وأيضاً محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٧٧ — ٨٣ ؛ ورشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ١٥٢ — ١٥٣

(٢) راجع : برنت : « الفلسفة الإغريقية » (بالإنجليزية) ١٩١٤ ص ١

(٣) مرتابا : « الأخلاقيون في عهد الإمبراطورية الرومانية » (بالفرنسية) باريس

العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبذل السعي للوصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى وإصلاح المحاكم الشرعية — بتصدى لذلك كله بنية الإصلاح الأخلاقى للجماعة الإسلامية عموماً ، وللمجتمع المصرى خصوصاً .

١١) والحق لقد علم محمد عبده أن الدين فى كل مذهب أخلاقى يقوم بمهمة ليس عنها غناء . ومن أجل ذلك كان المربون يعمدون إلى الدين ، لكي يثروا فى نفوس الأطفال مبادئ السلوك القويم ؛ ومن أجل ذلك أيضاً رأينا الشعوب تنمو فيها فكرة تذهب إلى أن الأخلاق إذا خلعت من الجزاء الدينى كان مصيرها إلى الزوال^(١) . //

٤ — أما حركة الإصلاح الدينى التى أصبح اسم محمد عبده عنواناً عليها فى العالم الإسلامى فلم تكن فى ذهن المصلح إلا « وسيلة » لتحقيق « غاية » ، وهى الإصلاح الأخلاقى بمعناه الدقيق . والأستاذ الإمام نفسه يقول هذا فى صراحة : « مقصد الجميع (أى المصلحين المسلمين) ينحصر فى استعمال ثقة المسلم بدينه فى تقويم شؤونه . ويمكن أن يقال إن الغرض الذى يرمى إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم نصوص الدين ، حتى إذا سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت الأحوال واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية ، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة ، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة .

» فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده ، أو منادياً يحث على

(١) كالن : مقال « أخلاق » فى « موسوعة العلوم الاجتماعية » (بالإنجليزية)

التربية الدينية فهذا غرضه ، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد فتلك غايته ^(١) .

وإذن فالدين — في نظر محمد عبده — إنما هو أصلح الوسائل وأمثل السبل لتحقيق ذلك الإصلاح الأخلاقي : إذ أن الأذهان لما لم تكن قد نضجت نضجاً كافياً للاستعاضة عن العقائد الممينة بالمبادئ المجردة ، فقد وجب بدء الإصلاح بالدين . وفي ذلك يقول الإمام في وضوح لا يحتاج إلى مزيد : « وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلاً تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال ، وحل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهلها من النعمة به ما يتناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به ، فلم يعدول عنه إلى غيره ؟ » ^(٢) .

وإذا صح لنا ، بياناً لما نحن بسبيله ، أن نستعير كلمة لمستشرق فرنسي معاصر ، قلنا إن معقد رجاء الأستاذ الإمام هو أن يبقى الإسلام الحديث هو الإسلام بشرط أن يتجدد ^(٣) . و « لكن لعل الشيخ محمد عبده كان يخشى على المجتمع الإسلامي ، في حال حدوث تجديد ديني تام ، أن يصيبه فقر أخلاقي لا مناص منه » ^(٤) . فالمدّهم الأخلاقي لدى المحافظين من الفقهاء والعلماء كان يبدو ضعيفاً مهلهلاً ، غير أن طائفة من التقاليد استطاعت أن تحفظ عند سواد الشعب « نوعاً من السلوك الأخلاقي اللائق لا يستطيع إنكار قيمته الاجتماعية » .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٦

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٦٠ — وبين محمد عبده هذه الفكرة نفسها

في تقريره لإصلاح التعليم بمصر (تاريخ » ج ٢ ص ٥٣٧) .

(٣) ديمومين : « النظم الإسلامية » (بالفرنسية) ١٩٣١ ص ٢٢٢

(٤) المصدر نفسه

٥ — وإذا لم يكن مقصد محمد عبده من الإصلاح ، كما توهم بعض الكتاب ، هو تحقيق الوحدة السياسية للشعوب الإسلامية ، ولا « أن يثير فتنة على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين » . والشيخ نفسه ينكر هذا ويصرح في غير موارد أن « السعى في توحيد كلمة المسلمين وهم كآهم » لم يخطر ببال أحد من المصلحين المسلمين ممن يدعون إلى الرجعة إلى الدين ، وإنما اختلقه خيال بعض الغربيين « ممن يخشون أن يتنبه المسلمون إلى شؤونهم » وأن « يرجعوا إلى الأخذ بدينهم وأن يعتصموا بجامعتهم » وأن يستقلوا عن غيرهم بأنفسهم^(١) .

وقد قال الأستاذ « جب » بهذا الصدد إن « الجامعة الإسلامية حين وضعت برنامجاً دقيقاً للعالم الإسلامي إنما اقتبست من الآراء الرجعية النازعة إلى الحكم المطلق . ولكن كل حركة من هذا القبيل هي في ذاتها مستحيلة . . . ومن أجل هذا كانت الجامعة الإسلامية أدنى إلى أن تكون عنصراً من عناصر التفرق والضعف من أن تكون عنصراً من عناصر القوة التي تحقق الملائمة بين الإسلام وبين العالم الحديث »^(٢) .

٦ — والواقع أن الأستاذ الإمام كان قد فقد الثقة منذ زمان طويل في كل إصلاح سياسي على نحو ما كان يريده أستاذه جمال الدين الأفغاني : فبعد أن تعطلت مجلة « العروة الوثقى » — أواخر سنة ١٨٨٤ — وبعد أن فشلت مشروعات الجامعة الإسلامية التي كان الأفغاني يدعو إليها ، اقترح محمد عبده على أستاذه أن يعتزلاً الاشتغال بالسياسة ، وأن ينصرف إلى إنشاء مدرسة خاصة تعنى بتربية الشبيبة وفقاً لمنهج ومقاصد جديدة . وبهذا يصلان من طريق التربية إلى إصلاح الأخلاق ،

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٦١ — ٤٦٢

(٢) جب : مقال في كتاب « وجهة الإسلام » (بالإنجليزية) ص ٤٣ — ٤٤

(١٠ — الإمام)

وتكوين صفوة من الشباب المصري تلام ثم تربيته المثل العليا التي ينشدونها^(١) .
وإذا كانت النتائج التي يحصل المصلح عليها من طريق التربية أبطأ تحقّقاً
وأقلّ جلية ، إلا أنها بلا ريب أوثق وأعمق وأبقى أثراً . ولما كان المفكر المصري
يؤثر التدرج في الإصلاح ويراه أكمل في بلوغ النتائج المنشودة ، فقد بادر بالعمل
لإصلاح التعليم ، وهو في نظره شرط لا غنى عنه لتقويم الأخلاق .
وهذا الجانب من التربية الأخلاقية في مذهب محمد عبده يفسر لنا ما ظفر به
الفيلسوف المصلح من أثر بالغ عميق في مصر وفي العالم الإسلامي .

(١) وشهد رضا : تاريخ م م ١ ص ٤١٥ ، ٤٢٦ هـ .

الفصل الثاني

تفسير القرآن

١ — مقصد الأستاذ الإمام من تفسير القرآن هو « فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة »^(١). وفهم القرآن واجب على المسلمين جميعاً ، دون نظر إلى ثقافتهم وأجناسهم وأوطانهم^(٢). ولكن لما كان القرآن كتاباً عربياً فلا سبيل إلى فهم معناه الصحيح إلا بالتمكن من اللغة العربية : « وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ، ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه ، والوقوف على مراد المتكلم منه »^(٣).

٢ — ولكن منهج الإمام في التفسير مخالف لمنهج سابقيه : إذ لما كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن ، والوقوف على معانيه العامة ، دون التمسك بحرفية الكتاب ، فقد رأيناه حريصاً منذ البداية على التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة ، وفي الروايات التي لا تدل الآيات عليها ولا تتوقف على فهمها^(٤).

وكذلك أعرض محمد عبده عن طريقة بعض المفسرين ، وهي لا تخرج عن مجرد الاطلاع على ما قاله العلماء في كتب التفسير — على ما في كلامهم من اختلاف يقتضيه القرآن — والإكثار من الأقوال ، واختراع الوجوه في التأويل ،

(١) محمد عبده : « تفسير القامحة » الطبعة الثالثة ، ص ٨

(٢) رشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ٣٠ : محمد عبده : « تفسير القامحة » ص ١٢ .

(٣) « تفسير القامحة » ص ١٥ — ١٦

(٤) « تفسير المنار » ج ١ مقدمة ص ١٤ — ١٥

والإغراب والإبعاد عن مقاصد التنزيل . ولأمثال هؤلاء يقول رجل الإصلاح :
« إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه ، وإنما يسألنا عن
كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا ، وعن سنة نبيه الذي بين ما نزل إلينا ؛
يسألنا هل بلغتم الرسالة ؟ هل تدبرتم ما بلغتم ؟ هل علقتم ما عنه نهيتهم وما به
أسرتم ؟ »^(١) .

ولا يريد محمد عبده بفهم القرآن ذلك « الفهم المأخوذ بالتسليم الأعشى من
الكتب أخذاً جافاً » لم يصحبه « ذوق سليم نصيبه أساليب القرآن بعجائبها
وتملكه مواعظه ، فتشغله عما بين يديه مما سواه » . وإنما الفهم الذي يدعو
الأستاذ إليه هو ما يكون عن ذلك الذوق ، وما يقبضه من لطف الوجدان ودقة
الشعور ، اللذين هما « مدار التعقل والتأثر والفهم والتدبر »^(٢) .

ولقد سعى المصلح المصري إلى تخليص تفسيره من جميع المسائل التي كثر
اختلاف عليها بين المفسرين^(٣) : نراه في دروسه في « دار الإفتاء » يقرر غير مرة
أن من العسير عليه أن يتصور وجود خلاقات أساسية بين أصحاب التفاسير ، مادام
القصد والمعنى العام من الآيات القرآنية ظاهرين في أغلب الأحيان^(٤) .

ولما كان مقصود الأستاذ الإمام أن يفسر القرآن تفسيراً يوافق المعاني
المتعملة في عصر التنزيل ، أي التي كانت تحظر ببال الصحابة حين كانوا
يسمعون لغة القرآن^(٥) ، فقد نصح بأن يؤخذ القرآن جملةً ، لا أن يفسر مجزئاً^(٦) .

(١) محمد عبده : « تفسير القامحة » ص ٢٠ — ٢١

(٢) « تفسير القامحة » ص ٢٣

(٣) رشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ١٤٧

(٤) تارن ملخصاً غير منشور للدروس التي ألقاها الأستاذ الإمام في « دار الإفتاء » .

يقلم الشيخ أحمد الحمصاني (السورى) ص ٩

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١٤٧ ؛ محمد عبده : « تفسير القامحة » ص ١٤

(٦) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٦٤٣ . تارن الدروس غير المنشورة ص ١٩

وبالجملة كان الإمام يرى أن الناس الوحدة الجوهرية ، وراء الاختلاف الظاهر ،
وبعبارة أخرى أن تفسير القرآن بالقرآن نفسه ، لا بالرأى والظن ، هو المهمة
الأولى لكل تفسير صحيح^(١).

وقد يطبق الأستاذ على تفسير القرآن ، القاعدة الديكارتية المشهورة ، قاعدة
البداية : فكثيراً ما نسمعه موصياً بالآ تصديق إلا ما ورد بصفة واضحة صريحة ،
والأ نترك قط خبيراً قطعياً لناخذ بخبر ظني ؛ فإن الخبر القطعي هو الذي يوجب
اليقين ؛ وهو لا يصح أن يكون برأى جماعة أو برأى آخرين : « فخذ التواتر هو
ما تراه في القرآن ، تعرفه طبقة عن طبقة يؤمن تواطؤ كل منها على الكذب ، إلى
أن وصل إليك ، لا تنكره فرقة من فرق المسلمين قاطبة »^(٢).

فتتلاً يرى بعض المفسرين أن لفظ « الكوثر » الوارد في سورة « الكوثر »
هو اسم نهر في الجنة ، وأن الله منح النبي ذلك النهر . لكن المفسر المصري
يشكر ذلك ، ويرى أن الكوثر هنا إنما يقيد ذلك الخبر العظيم الذي أفاضه الله
على الإنسانية ، وهو الرسالة . أما أحاديث النهر فإنها وأن كثرت لا ترتفع إلى
مرتبته اليقين ، « فلا يصدق عليها اسم المتواتر ، خصوصاً وأنه يُقَلَّن بالرواية سهولة
التصديق في مثل هذا الخبر لما فيه من غرابة الكرامة وجمال الوصف ، فيسهل
على كل راو الميل إلى تصديق ما يقال له . وهذا يحل بشرط التواتر : لأن أول
شرط فيه ألا يكون في الطبقات رائحة التشيع المروى » : ذلك أن شرط صحة الخبر
هو ألا يتضمن شيئاً يمس التنزيه^(٣).

وما أكثر ما نهض الشيخ عبده معارضاً تأويلات الظاهرية والمشبهة الذين
كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية : نراه أولاً في « الحاشية

(١) « تفسير القاتعة » ص ١٥

(٢) محمد عبده : « تفسير عم » ص ١٦٧

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٦٨ — ١٦٩

على شرح العقائد المضدية ^(١) يزرع زعة عقلية صريحة في التأويل ، وينتهي به الأمر في « رسالة التوحيد » إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نص يوم ظاهره شيئاً من التشبيه فيجب على كل حال أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر ؛ وعلينا أن نسلك أحد طريقين : فإما أن نفوض الأمر إلى الله في معرفة النص ؛ وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود ^(٢) . وإما أن نؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة ^(٣) . وطبيعي أن يجري التأويل وفقاً لقواعد اللغة وأحكامها : فإن استعمال اللغة « لا ينحصر في الحقيقة » ؛ ولئن انحصر فيها فوضع اللغة « لا تراعى فيه الوجودات بكنهها الحقيقي » ^(٤) .

هأنحن أولاء نرى الاتجاه العقلي عند الشيخ محمد عبده وقد اتصلت به نرات « روحانية » ، فجعلت من تفسيره تبريراً للبدا القائل بأن « الدين المعلوم بالخرافات ، والعقل المستنير لا يجتمعان في دماغ واحد » ^(٥) . وإذن فلا يمكن أن يحتوي القرآن على ما يستحيل عند العقل الصريح . ولكي لا يناقض الإسلام صريح العقل يلزم أن يكون هنالك تأويل صحيح لا يراعى إلا الدليل القطعي ، أو الأحاديث الصحيحة ، لا الظنون الشخصية والميول الحزبية ^(٦) .

ويلوم الأساذ الإمام بعض قدماء المفسرين إذ يدخلون في تأويلاتهم أوصافاً ونظارات بعيدة عن روح الإسلام ، و « يكثرون الوصف ويخترعون ما يشاءون بأوهامهم فيها لا يراه الناس وإن كانوا لا يعقلونه » ، و « يخترون على الغيب ،

(١) يصطليح محمد عبده فيها حجة تذكيراً بما أورده الجوزي في كتابه « دفع شبهات التشبيه » دمشق ١٣٤٥ م ص ٧ .

(٢) يبدو أن الأساذ الإمام قد جارى بعض علماء السلف ، كالجوزي الذي أسك عن التأويل العقلي (انظر : احمد أمين : « نبي الإسلام » ج ٢ ص ٢٧ — ٢٩) .

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٢٢ .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ٢٧ .

(٥) « النار » م ٥ ص ١٤٤ : « قارن قوله تيسير : « مذاهب التفسير الإسلامي »

(بالمسألة) ص ٣٥٤

(٦) « تاريخ » ج ٢ ص ٦٤٣

فيذكرون من شؤونه ما استأثر الله بعلمه . ثم لا يكفيهم ذلك حتى يخترعوا من الأحاديث ما يسند أوهامهم ، وينسبون إلى السلف ما يظنون أنه يقوى مزاعمهم ^(١) .

يرجع الكثير من التفاسير التقليدية إلى رواية من اليهود أو من ملاحدة القرس ، أو ممن اعتنقوا الإسلام من النصارى واليهود ^(٢) . ويرى محمد عبده أن روايات مصدرها أمثال هؤلاء لا بد أن تكون متهمة . ويجب أيضاً أن نرتاب فيما يدلى به بعض المفسرين من آراء شخصية عن مسائل يُشتم فيها الهوى والنصب للرأى ، كسألة الشفاعة ، وتكريم بيت النبوة وما إلى ذلك ^(٣) . وللسبب عنه يرفض الأستاذ الإمام تلك القصص والحكايات الكثيرة التي تخيلها المفسرون عن الرسل ، والأمم ، والكتب ومعجزاتها ، وعن أهل الكهف ^(٤) ، وعن قبيلة عاد المذكورة في القرآن باسم « إرم ذات العماد » ^(٥) .

٤ — جرت عادة بعض المفسرين على أن يطنبوا في الكلام عن الأماكن والأشخاص الواردة في القرآن بصورة مبهم . ولكننا نرى أن من القواعد المنهجية التي ترسمها محمد عبده في التفسير ألا يجاوز في شرحه ما يحتمله مضمون النصوص . مثال ذلك أنه في سورة « البقرة » آية ٥٨ : « وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً .. » : نراه يقرر السكوت عن تعيين القرية كما سكوت عنها القرآن ؛ وكذلك آية : « فأولنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء » : نراه يقول : « ونسكت عن تعيين نوع الرجز ، كما هو شأننا في كل ما أبيهه القرآن » ^(٦) .

(١) تفسير عم ، ص ١٨٦ — ١٨٧

(٢) قرآن : آدمس ؛ الإسلام والتجديد ، (بالإنجليزية) ص ٢٠٠

(٣) تفسير عم ، ص ١١٠

(٤) القرآن ، السورة ١٨

(٥) تفسير عم ، ص ٧٩

(٦) تفسير المنار ، ج ١ ص ٣٢٥

على أنه ليس لما ذكره المفسرون من تفاصيل وتدقيقات أهمية عملية ، فضلاً عن أنهم على الرغم مما بذلوا من جهود لم يستطيعوا أن يلقوا ضوءاً كثيراً يعين على فهم الآيات القرآنية . وكذلك يعرض الأستاذ الأمام لقوله تعالى في سورة « عبس » آية ٣١ : « وفاكهة وأبا » ، فيذكر قول عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى « أبا » هنا فقال : « اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه »^(١) . ويعلق على ذلك بقوله : إن هذا لا يعنى أن عمر بن الخطاب « ينهى عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته » ؛ ولكنه يريد أن يعلمنا أن واجبنا من حيث أننا مؤمنون إنما هو فهم جملة المعنى ، لا الوقوف عند الألفاظ وجعلها شغلاً شاغلاً^(٢) .

نجد في عنوان بعض سور القرآن أو في أوائل الآيات حروفاً يختلف المفسرون في فهم معانيها ودلالاتها . مثال ذلك أننا نجد أول سورة « البقرة » الحروف « ال م » . ويرى محمد عبده أن هذه الحروف وأشباهاها هي أسماء للصور التي توجد فيها . فإذا تساءلنا عن سبب الاختلاف بين الحروف « ال م » وبين الحروف « ال م ص » مثلاً ، أجابنا الأستاذ بأنه لا علم لنا بذلك ، ولا أهمية لمعرفتنا به ؛ ومهما يكن الأمر فيجب أن يكون موقفنا من هذا السر كوقف صحابة النبي وتابعيه ، « وليس من الدين في شيء أن ينقطع متنقطع ، فيخترع ما يشاء من العليل التي قلما يسلم مخترعها من الزلل »^(٣) .

هذا الطابع « البرجماطيقي » لمنهج الأستاذ الإمام في التفسير ظاهر جلي : ففي

(١) « تفسير عم » ص ٢١

(٢) « تفسير عم » ص ٢٢ ؛ ثارن ابن خلدون : « المقدمة » طبع كاترمير ، ٣ ، ص ٤٤ - ٥٩ عن التشابهات في القرآن .

(٣) « تفسير المنار » ج ١ ، ص ١٢٢ ؛ ثارن ابن سينا : « تسع رسائل » طبع الجواب ١٢٩٨ ص ٩٦ - ٩٧

أكثر من موضع رأينا الأمام يفيه إلى أن الواجب علينا أن نعتقد ماورد في القرآن مادام لا يؤدي إلى شيء مخالف للعقل . وعلينا ألا نقرنل مع بعض المفسرين في أهوائهم وتشديقهم بتصرف الألفاظ وتأويلها وتحميلها ما لا تحتمله . وتفسير محمد عبده حافل بالأمثلة التي توضح هذا الاتجاه ؛ نذكر منها تفسيراته البسيطة الصريحة للجنة والنار^(١) ، وللنفع في الصور^(٢) ، وللوح المحفوظ^(٣) ، وللصحف المنشورة^(٤) ، وللحافظين الكاتبين^(٥) ، وما إلى ذلك .

٥ — من خصائص تفسير الأستاذ الإمام الشعور الواضح بوحدة القرآن وبلاغته عبارته . إن من عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يفككون الطائفة المنتزعة من الآيات القرآنية ، إذ يفصلون بعضها عن بعض ، أو يفصلون الجمل الموثقة في الآية الواحدة ، فيجملون لكل جملة سبباً مستقلاً ، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً كذلك^(٦) . أما الأستاذ الإمام فيخالف أولئك المفسرين ، ويرى أن نظرهم تلك ، فضلاً عن منافاتها لبلاغة القرآن ، تجعله مفككاً مبدداً لا اتصال بين أجزائه ، وهو ما ينتزه عنه كلام الله . ويحاول المفسر المصري في غير موضع أن يثبت أن بين مختلف الآيات القرآنية اتصالاً جوهرياً عميقاً^(٧) ؛ وينهى إلى التصريح بأننا إذا كنا بحاجة إلى معرفة أسباب النزول في آيات الأحكام ، فإن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل

(١) تفسير عم ٤ من ١٢٧ — ١٢٨

(٢) تفسير عم ٣ من ٥

(٣) تفسير عم ٤ من ٦١

(٤) تفسير عم ٤ من ٢٧ — ٢٨

(٥) تفسير عم ٤ من ٣٦

(٦) تفسير النار ٤ ج ٢ من ١٩

(٧) فارق جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ٤ (بالألمانية) من ٣٥٥

فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكته وسره ، فلا حاجة إلى التماس هاتيك الأسباب في الآيات النافية للشرك ، المقررة للتوحيد ، وهو المقصود الأول من الدين الإسلامي^(١) .

وكذلك بعض المفسرين عللوا تأخير بعض الكلمات في الآيات القرآنية رعاية لما يسميه علماء البلاغة بقاعدة « الترقى من الأدنى إلى الأعلى »^(٢) . ولكن في سورة « البقرة » يبدو أن آية ١٣٨ « إن الله بالناس لرؤوف رحيم » لا تخضع لتلك القاعدة البلاغية ، فقالوا إن لفظ الرأفة يفيد شدة الرحمة ؛ فليس هنالك ترقى من الأدنى إلى الأعلى . ولذلك فسرناها الجلال بقوله إنه قدم الأبلغ للفاصلة . لكن الأستاذ الإمام ينكر هذا وأمثاله أشد الإنكار ويقول إن « كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها ؛ فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة : لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ، كما قالوا في كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية ؛ والقرآن ليس بشعر ، ولا التزام فيه للسجع ؛ وهو من الله الذي لا تعرض له الضرورة ، بل هو على كل شيء قدير »^(٣) . وإذا رفض الأستاذ ذلك المنحى ، أخذ يبين ، استناداً على ذوق اللغة العربية ، أن ذلك الترقى الذي ترتضيه البلاغة واقع في الكلمتين اللتين نحن بصددهما : فإن الرأفة أخص من الرحمة ، ولا نستعمل إلا في حق من وقع في بلاء ؛ والرحمة أعم ، فهي تشمل دفع الضر وتشمل الإحسان وزيادته^(٤) .

وعلى هذا النحو سار الأستاذ الإمام في تفسير « الرحمن الرحيم » : زعم « الجلال » وبعده « الصبآن » أن الكلمتين بمعنى واحد ، وأن الثانية تأكيد

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦

(٢) راجع جولدسبير : « مذاهب التفسير الإسلامي » ص ٢٤٥ - ٢٤٧

(٣) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١١ - ١٢

(٤) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢ ؛ جولدسبير : « مذاهب التفسير الإسلامي »

للأولى . ولكن الأستاذ الإمام بعد أن رفض هذا التفسير أيضاً أخذ يبين أن لفظ « رحيم » لا يمكن أن يفيد مجرد التوكيد للفظ « رحمن » : لأنه لو صح ذلك لكان اللفظان مترادفين ، ولكان في العبارة تكرار لاداعي له . والقرآن ينزهه عن رصن الكلام الذي لا يفيد بذاته معنى محدوداً ، كما ينزهه عن إيراد الألفاظ لمحض التزييق والتتميق^(١) .

و بعد هذا البيان حاول الإمام أن يبين ، وفقاً للأسلوب العربي البليغ الذي لا يخرج القرآن عنه ، أن « صيغة فعلان تدل على وصف فعليّ فيه معنى المبالغة كفعّال ، وهو في استعمال اللغة للصفات العارضة ، كمعطشان وغضبان . وأما صيغة « فَعِيل » فإنها تدل على المعاني الثابتة ، كالأخلاق والسجايا في الناس ، كعليم وحكيم . وعلى ذلك يكون لفظ الرحمن دالاً على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل ، وهي إفاضة النعم والإحسان ، ويكون لفظ الرحيم دالاً على منشأ هذه الرحمة والإحسان ، وعلى أنها من الصفات الواجبة . وبهذا المعنى لا يُستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ، ولا يكون الثاني مؤكداً للأول ، كما زعم المفسرون^(٢) .

ويختتم الإمام كلامه في هذا الموضع بالملاحظة التالية : « إذا سمع العربي وصف الله جل ثناؤه بالرحمن ، وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلاً ، لا يعتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائماً ، لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمة ثابتة وإن كان كثيراً . فعندما يسمع لفظ الرحيم بكل اعتقاده على الوجه الذي يليق بالله تعالى ورضيه سبحانه ، ويعلم أن لله صفة ثابتة هي الرحمة التي عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون

(١) تفسير الفاتحة ، ص ٤٠ — ٤١ : تفسير المنار ، ج ١ ص ٤٦ : قانون

« تاريخ » ج ٢ ص ٨٢ .

(٢) تفسير الفاتحة ، ص ٤٣ : تفسير المنار ، ج ١ ص ٤٧ .

ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ، ليقوم برهاناً عليه ^(١) .

٦ — من الحقائق البينة أيضاً أن تفسير الإمام يدل على عنايته الدائمة بتقرير صفة العموم والشمول في القرآن ، دون أن يكون في تلك الصفة ما ينافي نظريته في التطور والترقي : من المفسرين من فسر بعض آيات القرآن بإعطائها معاني خاصة ، وإسنادها إلى حوادث معينة حصلت في زمن النبي أو قبل زمنه ؛ مثال ذلك ما ورد في تفسير سورة « التكاثر » : فقد ذكر المفسرون أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار تفاخروا أو تكاثروا بأحيائهم ؛ فلما كثرت إحدى القبيلتين الأخرى لجأت الثانية إلى الأموات ، وقالت : هلموا بنا إلى المقابر لنعد من كان من رجالنا ونشير إلى قبورهم ^(٢) .

ولكن الأستاذ الإمام يحتاج على تفسير هذه السورة أو غيرها على ذلك النحو من الضيق والخصوص ^(٣) ، ويعقب مبيناً أن معاني الآيات لا بد أن تؤخذ على عمومها ، وأن « القرآن هاد ومرشد إلى يوم القيامة » ، وأن معانيه عامة شاملة : فلا يعد ويعد ، ويعظ ويرشد أشخاصاً مخصوصين ، وإنما يبط وعده ووعيده ، وتبشيره وإنذاره بالمقائد والأخلاق والمعادات والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب ^(٤) .

وواضح مما تقدم أن الأستاذ الإمام — وقد كانت نظريته في صميمها نظرة فيلسوف إنساني — لم يكف عن المناداة بأن الدين الإسلامي عام شامل ، يلائم الشعوب في جميع العصور وفي جميع درجات الثقافة ^(٥) .

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١٨

(٢) « تفسير عم » ص ١٥١

(٣) « تفسير عم » ص ٩٢ — وهو يلاحظ مثل هذا في آيات أخرى ، ص ٩٩ —

١٠٧ ، ١٠٨ — ١٢٨

(٤) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١٧٩ — ١٨٠

(٥) جولدنيسهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » ص ٢٢٥

٧ — ومن السمات البينة في ذلك التفسير طابعه الروحي الممزوج بضرب من
البرجاطيقية الإنسانية . فلا ريب أن تفسير محمد عبده قد أعان على تطهير الشعور
الديني عند العامة من المسلمين ، بل عند العلماء والمشتغلين بالدين ، واستطاع أن
يخلص أذهانهم جميعاً مما علق بها من صور مادية وأساطير حشوية ؛ فكان —
كما قال رشيد رضا — تفسيراً ينحو منحى روحياً جليلاً ملائماً للعلم والمدنية^(١) .
ولعل للغزالي هنا أثراً لا يخفى على الناظرين .

فسر بعض المفسرين لفظ « الميزان » في سورة « القارعة » آية « وأما من
ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية » فقالوا :
إنه « ميزان بلسان وكفتين كأطباق السموات ولا يعلم ما هيته إلا الله » . ولكن
أمثال هذه التفسيرات تنير التهمك عند محمد عبده ، فيجيب : « فإذا بقي من ماهية
الميزان بعد لسانه وكفتيه ، حتى يفوز العلم فيه إلى الله ؟ » ثم يقول : « والسكلام
فيه جراءة على غيب الله بغير نص صريح منواتر عن المعصوم » ويقول أيضاً :
« إن جميع ما اخترع البشر وما يخترعون ، مهما دق ولطف ، إنما هو معيار الأثقال
الجسمانية والأوزان المحسوسة . أفلا يكون الأليق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان
المعاني المعقولة لديه أسنى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر ، مهما
ارتقت المعارف وسمت بهم العلوم ؟ وهل يليق بمن خاف مقام ربه أن يجرؤ على
القول بوجوب الاعتقاد بأن الميزان الذي يزن الله به الأعمال يوم القيامة هو
الميزان الذي تستعمله القبائل التي لم تزل في مهد الإنسانية الأولى ، ميزان ضعفاء
العقول قصار النظر ، الذين لا يعرفون قيمة للإيمان بالغيب ولا لحياة العقل من
الله ، وإطرائه عن إن ينظر إلى ما تشامخ من غيوب الله ، تعالى علمه وتعظيم
قدرته ؟ » . ويختتم الإمام ملاحظاته في هذا الموضع بمثل مادعا إليه في سائر

التفسير من حيلة وحذر ، فيقول : « عليك أيها المؤمن المطمئن إلى ما يخبر الله به أن توقن أن الله يزن الأعمال ، ويميز لكل عمل مقداره . ولا تل كيف يزن ، ولا كيف يقدر ؛ فهو أعلم بغيه ^(١) » .

وكذلك نرى الإمام في تفسيره لسورة « الناس » يأخذ على المفسرين إصرافهم في استعمال الصور الحسية ، حتى جعلوا من الشئ مذهباً مادياً خشناً لا نفعة من الروحانية فيه ^(٢) . ونراه يكتب أيضاً في تفسير سورة « الغاشية » رداً على مادية بعض المفسرين : « عالم الآخرة ليس فيه نمو أبدان ولا تحلل مواد ، على نحو ما يكون للأحياء في هذه الحياة الدنيا ، بل ذلك عالم خلود وبقاء . والذائد فيه لذائد سعادة والآلام فيه آلام شقاء . فكل ما يقع في ذلك العالم قائماً بينه وبين ما يقع في عالمنا وجوه مشابهة لا وحدة مجانسة ^(٣) » . وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم الجنة وجنهم اللتين يكثر ورودهما في القرآن : فالجنة هي دار النعيم ، وجنهم دار العذاب في الآخرة . ويجب علينا الاعتقاد بأن النعيم واللذة في الجنة أكل وأوفر من جميع لذائد الدنيا ، وأن العذاب في جنهم أشد من العذاب في الدنيا . ولكن إذا وجب على المسلم الإيمان بالجنة والنار فليس واجباً عليه أن يبحث عن حقيقتيهما ولا عن موضعهما ، فذلك مما لا يمكن لعقولنا أن تصل إليه . وليس بمحال عقلي حتى نحتاج فيه إلى تأويل ^(٤) .

٨ — وكثيراً ما يعرض تفسير محمد عبده أفكاراً جديدة ، بل تجديدية ، فيلقبها في القرآن ، كما قال المستشرق جولدتسيهر : مثال ذلك في تفسير سورة « البقرة » آية ٢٥٠ : نجدته ينتهي إلى نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي ^(٥)

(١) « تفسير عم » ص ١١٦

(٢) « تفسير عم » ص ١٤٦ — ١٤٧

(٣) « تفسير عم » ص ٧٢

(٤) « تفسير عم » ص ١٦٧ — ١٨٣

(٥) جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » ٢٥١ — ٢٥٥

وفي تفسير الآيتين ١٨ ، ١٩ من تلك السورة التي تذكر البرق والرعد وظواهر أخرى طبيعية نجد الأستاذ يتحدث عن السالب والموجب في الكهربية ، وعن التلغراف والتلفون وغير ذلك ، لا بمعنى أن القرآن يتحدث عن كل هذه الأمور بل بمعنى أن أمثال تلك المكتشفات التي ظفر بها العلم والمدنية جديدة بأن ينظر فيها المسلم الحقيقي ^(١).

ويعرض محمد عبده لسورة « القيل » التي تذكر أن قوماً أرادوا أن يتعزّزوا بغيرهم ، ليغلبوا بعض عباد الله على أمرهم ويصلوا إليهم بشر وأذى ، فأهلكهم الله ورد كيدهم وأبطل تدبيرهم ، إذ أرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل ؛ نجده يفسر هلاك جيش القائد الحبشي تفسيراً يقرب من بحوث العلماء والمؤرخين الغربيين ^(٢) : يرى محمد عبده أن هلاك الحبشي راجع إلى نفسي داء الجدري والحصبة فيه . وهذا الداء نشأ من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض . ويستشهد على صحة تفسيره هذا بما رواه عكرمة ويعقوب بن عتبة من أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري ببلاد العرب كان ذلك العام ، أي عام القيل ^(٣).

٩ — وقد نحا تفسير محمد عبده منحنى أخلاقياً إرادياً ^(٤) : نراه يعرض لتفسير سورة « العاديات » حيث يقسم الله بالخليل التي تعدو ويشتد عدوها حتى يخرج الشر من حوافرها لتنهجم على عدو وقت الصباح لتأخذه على غرة ، فيبذل المصلح جهده ليبين ما لفن ركوب الخيل من شأن في الإسلام ، لا باعتباره من قبيل

(١) الموضع السابق ، ص ٣٥٥

(٢) شيرنجي : « تاريخ الطب » ترجمة فرنسية .

(٣) « تفسير عم » ص ١٥٧ — ١٥٨

(٤) « تاريخ » ج ١ ص ٣١٤

الفنون الرياضية بحسب ، بل كإعداد حربي نافع للدفاع الوطني^(١) . وبعد أن ذكر الشيخ المصري آية : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »^(٢) ، وأشار إلى ما ورد من أحاديث في دعوة المسلمين أن يكونوا في مقدمة فرسان الأرض مهارة في ركوب الخيل ، وأن يتنافسوا في قنية عقائلها ، قال : « من أعجب العجب أن ترى أئمة هذا كتابها ، قد أهملت شأن الخيل والفروسية ، إلى أن صار يشار إلى رايكها منهم بالهز ، والسخرية ، وأخذت كرام الخيل تهجر بلادهم إلى بلاد أخرى ! أليس من أغرب ما يستغرب أن أناساً يزعمون أن هذا الكتاب كتابهم يكون طلاب العلوم الدينية منهم أشد الناس رهبة من ركوب الخيل ، وأبعدهم عن صفات الرجولية ، حتى كان من أحد أساتذتهم لشار إليهم باليمن ، عند ما كنت أكله في منافع بعض العلوم وفوائدها في علم الدين أن قال : « إذا كان كل ما يفيد في الدين تعلمه لطلبة العلم كان علينا أن نعلمهم ركوب الخيل ... قال ذلك ليفهمي وتقوم له الحجة على . كأن تعليم ركوب الخيل مما لا يليق ولا ينبغي لطلبة العلم ! وهم يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء فهل هذه الأعمال وهذه العقائد تتفق مع الإيمان بهذا الكتاب ؟ »^(٣) .

١٠ — وتتجلى في تفسير محمد عبده سعة النظرة وروح التسامح : نراه يفسر آية « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون »^(٤) فيصرح بأن « الكفر هنا عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل أنه من عند الله ، أو جحود الكتاب نفسه أو النبي الذي جاء به ؛ وبالجملة ما علم من الدين بالضرورة

(١) كان محمد عبده من هواة ركوب الخيل ؛ وقد مارس هذا الفن منذ صباه وظل يمارسه حتى وفاته . انظر بهذا الصدد الصورة الأدبية التي رسمها له الصحفي الإنجليزي « هارولد سيندر » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨١) .

(٢) القرآن ، سورة ٨ آية ١٢٥

(٣) تفسير عم ١ ص ١٤٢ — ١٤٣

(٤) القرآن ، سورة ٢ الآية ٢

بعد ما بلغت الجاحد رسالة النبي بلاغاً صحيحاً وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها ، فأعرض عن شيء من ذلك وجعله عناداً أو تساهلاً أو استهزاء ، نعى بذلك أنه لم يستمر في النظر حتى يؤمن ^(١) . وما عدا هذا ، فلا يعد منكراً كافراً إلا إذا قصد بالإسكار تكذيب النبي . وعلى الجملة « متى كان المنكر سند من الدين يستند إليه فلا يكفر وإن ضعفت شبهته في الاستناد إليه ، ما دام صادق النية فيما يعتقد ، ولم يستهن بشيء مما ثبت بالقطع وروده عن المعصوم ^(٢) » .

١١ — نستطيع أن نورد الشواهد والأمثلة الكثيرة تأييداً لما نحونا إليه في بيان الخصائص المميزة لتفسير الإمام . ولكن لا حاجة إلى المزيد من ذلك ، فإن الصفحات التي أوردناها من هذا التفسير كافية للدلالة على اتجاهات فكره ومقاصده . ولعل المحور الذي يدور عليه نشاط الإمام في ذلك التفسير مشاغله الأخلاقية بوجه خاص : فما كتبه الأستاذ بنفسه ، والدروس التي قيدها عنه تلاميذه تبين ما ذهبننا إليه بياناً لا ريبه فيه . والواقع أن كتاباته وآثاره جميعاً تفيض بالمعاني الأخلاقية التي يريد أن تنسم بها نفوس المصريين ، كتنمية شخصيته ، وتحرير الفكر ، وبذل الجهد ، والتسامح والاستقلال ^(٣) . وإنا لنجد هذه الأفكار تمتد امتداداً طبعياً حتى تصل إلى الاعتبارات الاجتماعية العصرية عن العدالة والتعاون والإحسان ، تلك الاعتبارات التي لم تفتأ ماثلة في ذهن المصلح المصري ^(٤) . وعندنا أن طرافة تفسير الأستاذ الإمام للقرآن تنلخص في أنه كان وسيلة فعالة لإصلاح المجتمع الإسلامي ، وكان مشبعاً بروح أخلاقية خالصة ، وكان في الوقت نفسه ملائماً لذوق العصر ومطالبه .

(١) « تفسير المنار » ج ١ ص ١٤٠

(٢) راجع ، عن عناية محمد عبده بالأخلاق في تفسيره ، « تاريخ » ج ١ ص ٢٧٢ وكذلك جوميه : « تفسير المنار للقرآن » باريس ١٩٥٤ ص ١٦٤ .

(٣) انظر مثلاً « تفسير عم » ص ١١٧ وأيضاً « تاريخ » ج ٢ ص ٢٣١ — ٢٣٥

الفصل الثالث

الدفاع عن الإسلام

١ — عنى الأستاذ الإمام ببيان ما للإسلام من قيمة حقيقية بالقياس إلى غيره من الأديان ، فأوضح للمسلمين ضرباً من الدفاع عن الإسلام هو حقاً دفاع حى إنسانى ، لم يلتصق من ورائه إقناع من كانوا من قبل مؤمنين ، بل أنجه إلى كل إنسان لا يأتى أن يفكر بكل إخلاص . ولم يتردد الإمام فى اختيار أى المنهجين : منهج الدفاع القديم أو منهج الدفاع الحديث ، فوفق بينهما فى تأليف « برحاطيق » طريف .

نرى الفيلسوف المصرى يسائر الدفاع القديم فى البرهنة العقلية على وقوع الوحي الإلهى ، وإمكان بعثة الرسل ، ولكنه يتدفع بطبيعة الأخلاق ، المتشى فى الوقت نفسه مع روح الدفاع الحديث ، فيضع فى المسكان الأول الأسباب والاعتبارات الأخلاقية ، والحاجات العالية للنفس الإنسانية .

٢ — من المعلوم أن الإسلام لا يرى إلهاً واحداً لا شريك له . وفى ذلك يقول الأستاذ الإمام : « قضى الإسلام بأن لا يكون للكون إلا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق ، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقى إليهما : مقام الألوهية التى تفرد بها ، ومقام النبوة التى اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها . وما عدا ذلك من مراتب السكالك فى بين يدى الإنسان وبقائها باستعدادده ، لا يحول دونها حجاب إلا ما كان من تقصيره فى عمله أو قصوره فى نظره » (١) .

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٣٠ ؛ « فاروق كارادوقو : « مفكر

الإسلام » (بالفرنسية) ج ٥ ص ٢٦٥ — ٢٦٧

ولكن قبل الوصول إلى فكرة إله واحد واجب الوجود ، لا مادي ، كان لابد للإنسانية من أن تتدرج رويداً رويداً على جميع المعارج التي تمثل الرقي من الدين القديم إلى دين التوحيد الحق^(١) .

والأستاذ الإمام يرى أن تاريخ الفكر الديني نفسه يؤيد نظريته هذه عن التطور الإنساني ؛ فال يونانيون « نشأوا وثنيين ، ولا زالت الوثنية ترقى وترث بارتقائهم في العلوم . وبحث فلاسفتهم عن طبائع الكائنات حتى انتهوا وهم في ذرى مدنيتهم إلى التوحيد وتنزيه واجب الوجود عن محالطة المادة . وقف فيثاغورس على عتبة التقديس ؛ وجاء بعده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، مجاهدين في كشف الغمة عن عيون شعوبهم ، باذلين الوسع في محو ما غشى نفوسهم من ظلمات الوثنية الأولى . ومن قرأ « جمهورية » أفلاطون التي نقلت إلى العربية أيام المأمون تحت اسم « المدينة الفاضلة » علم كيف كان بقارع أفلاطون ما بقي من آثار الوثنية من الآراء السخيفة والمعادن الرديئة التي كانت تحول بين الأمة اليونانية وما ينبغي لها من الفضائل التي كان يطمح الفيلسوف أن تكون عليها^(٢) . وكذلك كان شأن قدماء المصريين فيما يرى محمد عبده : فإن تقدم علومهم أفنى بالصفوة من متفقيهم إلى اكتناه سر التوحيد ، « غير أن رؤساء دينهم لم ينشروا تلك العقيدة بين عامتهم واستبقوا صور العبادات الأولى ، وألبسوا التنزيه ثوب التشبيه ، استثناء منهم بشرف العقيدة على من دونهم »^(٣) .

ويلخص الأستاذ رأيه هنا بقوله : « فترى ضعف العقل وقلة العلم وانقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط ، وقوة العقل ونفوذ البصيرة وسعة العلم تصمد بأهلها إلى مشهد الوجود الأعلى ، وتشرف بهم من هنالك على العالم بأسره ،

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٥٠

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٥٠

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٦٦

فيرونه عظيمه وحقيقه سواء في النسبة إلى تلك القدرة الشاملة والعظمة الغالبة :
الفاضل والمفضول ، والفروع والأصول ، وما ظهر للأبصار ، وما نفذت إليه العقول ،
كل ذلك يستمد وجوده من مشرق الوجود ، على مراتب قدرتها الحكمة وتمت
بها النعمة » .

ويؤكد الإمام أيضاً أن الدين في صحيحه هو الإقرار بالله واحد هو سيد الكون
كله : « دين الله في جميع الأزمان هو إقراره بالربوبية ، والاستسلام له وحده
بالعبودية »^(١) . وإذن فينبغي أن يكون جوهر الدين هو توحيد الله : وهذا هو
شأن الإسلام الذي جاء يدعو الإنسانية بأسرها إلى التوحيد الخالص ، وإلى تنزيه
الله عن مشابهة المخلوقين^(٢) .

وكما أن شريعة الإسلام تنهى عن أن يتخذ الناس إلهاً يعبدونه من دون
الله ، فهي تنهى كذلك عن أن يطلبوا العون من أحد سوى الله ، وإلا لكان
في ذلك عودة إلى الوثنية ، وإقراراً لإلهم الشرك ، وهو « اتخاذ أولياء من دون
الله ، تُعتقد لهم السلطة الغيبية ، ويدعون لذلك من دون الله ، ويستعان بهم على
قضاء الحوائج في الدنيا ، ويُتقرب بهم إلى الله زلفى »^(٣) . وإذن فتخصيص
الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكال التوحيد
الخالص »^(٤) .

أما التنزيه فمحمد عبده لا يشكر أنه قد وُجد له أنصار من اليهود والمسيحيين ،
صرحوا بنفي المشابهة بين الخالق والمخلوقات . ولكنه يرى رأى أغلب المسلمين
في أن رجال الدين في اليهودية والمسيحية قد حرموا العقائد حين أدخلوا فيها نزعات

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٨٢

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٣١

(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٢٩

(٤) « تفسير الفاتحة » ص ٦٥

التشبيه بين الله والإنسان . ولهذا جاء الإسلام ، ودعا الناس إلى الرجوع إلى أصل دينهم ، وأعلن الحرب على الوثنية في كافة صورها^(١) . وإذن فهناك تعارض صريح بين توحيد الإسلام وتنزيهه من جهة ، وبين عقائد الأديان السابقة وتشبيهاها من جهة أخرى .

٣ — على أن للتوحيد عند النظر العميق مرتبة أرقى وقيمة أسمى مما للمعتقدات الأخرى . ويبدو أن لتلك القيمة في نظر الأستاذ الإمام معايير ثلاثة : أخلاقية ، وبرجاطيقية ، وعقلية :

(١) فالتوحيد ، فضلاً عن حقيقته ، يمتاز عما سواه من الناحية الأخلاقية . قال تعالى على لسان يوسف : « أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟ »^(٢) ومعنى هذا ، فيما يرى محمد عبده ، أن « تفرق الآلهة يفرق بين البشر في وجهة قلوبهم إلى أعظم سلطان يتخذونه فوق قوتهم ، وهو يذهب بكل فريق إلى التعصب لما وجه قلبه إليه ، وفي ذلك فساد نظامهم ، في حين أن في الاعتقاد بآله واحد توحيداً لمنازع النفوس إلى سلطان واحد يخضع الجميع لحكمه ، وفي ذلك تأكيد لنظام الأخوة بين الناس ، وهي قاعدة سعادتهم »^(٣) .

(ب) إذا قورن التوحيد بغيره من المعتقدات وجد كافلاً للمؤمنين مزايا عملية لا نزاع فيها . وفي ذلك يقول الإمام : « من لم يؤمن بالقوة العظمى والقدرة العليا والحكمة السامية والسيطرة القاهرة التي ينتهي إليها كل عمل في الوجود ، وبأن جميع ما عداها فهو في قبضتها ، فقد قصر نظره ... وعظم همه ، وهو مستنده : يرى كل قوة من القوى التي بين يديه كأنها مصدر وجوده ومصرفه أموراً ؛ وإذا أصابه شيء من الشر لا يعرف له سبباً تخيل السبب شيئاً من تلك القوى كما يحظر

(١) تاريخ ٤ ج ٢ ص ٤٢٩

(٢) القرآن ٢ ، سورة ١٣ آية ٢٩

(٣) رسالة التوحيد ٤ ص ٨٩ — ٩٠

ببأنه : أو أصاب شيئاً من الخير بدون كسب منه اخترع له وهم مصدرراً كما يتفق ، فتكثر عليه الأرباب ... ويعتمد في شؤونه على لا ما يصح الاعتماد عليه . وهذا هو منشأ ضروب الوثنية التي كانت سبباً في فساد العقول البشرية ... أما من آمن بأن جميع القوى التي تراها إنما تصدر من قوة واحدة ، وهي تحت نظام تدبره إرادة واحدة ، وأن من الواجب على العاقل إذا جاءه شيء من الخير أو الشر لا يظهر له سببه أن يبحث بعقله حتى يقف على المسبب أو ينتهي إلى مقدر الأسباب ، فلا ريب أنه ينجو من شر ذلك الخط ، ويستوى في نظره جميع ما في الكون ، وتتساوى جميع أفراد عنده في أنها مبرورة لا يمتاز شيء منها على الآخر إلا بما ميز به من الخصائص وما يكون له من الآثار ؛ فيسكن قلبه من كل ناحية ، ويعظم اعتياده على تلك القوة الواحدة »^(١) .

(ح) ويمكن أن يقال أخيراً : إن الاعتقاد بتمدد الآلهة أو تعدد القوى ذات الأثر في الكون هو اعتقاد أقل قيمة عقلياً من الاعتقاد بالتوحيد ؛ ذلك أنه يلجأ إلى مبادئ متعددة لتفسير العقلى ، في حين أن في التوحيد افتراضاً يرضى مطالب الفهم والوحدة ، ويجب عما يصح أن نسميه بعد « كانت » « قانون الاقتصاد » . وجلة القول أن الإيمان بالله واحد يرفع نفوس المؤمنين ويحررهم من الرق للأوثان أو لرؤساء الدين أو للذجالين^(٢) .

٤ — ولم يدخر الأستاذ جهداً في محاربة كافة معتقدات التشبيه ، سواء أكانت عند الوثنيين القدماء أم عند الظاهرية والحشوية من المسلمين ، وهو يرى أن اعتقادات التشبيه وردت في التاريخ في صور ثلاث مختلفة :

(١) ورد التشبيه أولاً في صورة اعتقاد بالوهية بعض الموجودات أو بعض

(١) • تفسير سورة العصر • ص ٣٠ — ٣٢

(٢) • تفسير الفاتحة • ص ٦٥

الأشياء الحسية . ويفسر الإمام ذلك بأن ضعف الإدراك عن الإحاطة بحقائق الأكوام يدفع الناس في ذلك الطور إلى الاعتقاد بأن آثار القوى الطبيعية التي يشاهدونها لا تفسر إلا بالوهمية هذا الكائن أو ذلك ، مما شاء لهم الجهل من جحد أو حيوان أو إنسان : فإذا هم يسارعون في إرضاء معبوداتهم بما يعين لهم وكما تشرعه لهم أهواؤهم^(١) .

(ب) ويكون التشبيه أيضاً عبارة عن الاعتقاد بأن الله يظهر أحياناً في بعض الصور البشرية ، فرمما فاق إنسان أقرانه في العقل أو في الشجاعة « أو صدر منه ما لا بالقون من الأعمال أو ظهر بما لا يعرفون من الأحوال ، فيظنونه مظهراً للوجود الإلهي ، ويدينون لسلطانه ، ويخضعون لإرادته » : ذلك هو الطور الذي يكون فيه الإنسان عبداً للإنسان^(٢) .

(ج) ولكن التشبيه قد يتخذ صورة الاعتقاد بالوسائط والشفعاء : يظن أهل هذا الطور أن الله « كذلك من الملوك يضطفي لنفسه مديرين من خلقه ، ويستصنع عمالاً للتصرف في شؤون عبادته : فإذا امتاز أحدهم بما يعتقدونه زلفى إلى الله ، أو صدر عنه ما يظنونه دليلاً على أنه من المقربين إليه ، رفعوه إلى تلك المنزلة ، منزلة الأصطفاء للتصرف في الكون ، فاتخذوه شفيعاً لديه ، يلجأون إليه في مهمات أعمالهم ، ويستجدون منه المعونة بما له من الدالة على ربه ! — ويصرح الإمام أخيراً بأن تلك الاعتقادات المشبهة كلها تلائم عقلية البشر في حال قريية من البداوة جعلت من الإنسان الموية لخياله ولرؤسائه وللسادن والكاهن^(٣) .

٥ — وقد أنكر الأستاذ الإمام أشد الإنكار نظرية الجبر وفهر الإرادة ، تلك النظرية التي شاعت نسبتها إلى الإسلام . ويرى أن الدين الإسلامى الصحيح

(١) تاريخ ٢ ج ٢ ص ٤٢٧

(٢) نفس المرجع .

(٣) تاريخ ٢ ج ٢ ص ٤٢٨

يرى منها ، فإنه منافي للجبر ، مؤكداً لحرية الإرادة ومثبتاً لأفعال الإنسان . ويقول إن من المحقق أن نبي الإسلام أتجه بأقواله وأفعاله إلى تأييد الحرية الإنسانية والمسئولية الأخلاقية ، وأن ذلك هو مذهب أهل السنة الصحيحة : فإن صحابة النبي وأوائل التابعين فهموا ذلك المعنى وساروا في تلك السبيل . ولقد صرح علي بن أبي طالب بكفر من أنكروا حرية الإرادة . نعم إن في الإسلام بعض زعات تنحو إلى تقييد الحرية . ولكن أين الدين الذي خلا من تلك الزعات ؟^(١) إن من قرأ القرآن في إنصاف ، وفارن نصوصه بغيرها من النصوص النادرة التي أبدت الحرية ، وجد أنه يجعل لها مكاناً يعدل ما جعلت لها الأديان الأخرى . وإذا كان « المكتوب » الذي قال به بعض عامة المسلمين قد أروهم معنى الجبر الذي نسبته الغريبيون إلى الإسلام ، فذلك يقيناً إسراف فاحش . إنما الجبر يرجع إلى العقلية الخاصة للشعوب التي اعتنقت الإسلام أكثر مما يرجع إلى طبيعة الإسلام نفسه . والذين ينكرون حرية الإرادة في أيامنا هذه إنما هم طوائف المتصوفة ، وهم أشبه بطائفة « الجانسينست » وغلاة « الكلفانيين » في المسيحية . وإذن فالتواكل — لا الإسلام — هو الآفة الكبرى لشعوب المسلمين . وجملة القول إن الإسلام إذا كان يرى كغيره من الأديان أن الله خالق الأشياء جميعاً ، فإن أفعال الإنسان مع ذلك منسوبة إليه^(٢) .



٦ — أنهم بعض الكتاب الغربيين دين الإسلام بأنه دين مناوي لتقدم

(١) ورد محمد عبده على هاتونو مذكراً بإياه بالمعارك التي قامت في المسيحية حول مسألة الفصل الإلهي (تاريخ ج ٢ ص ٤٢١) .

(٢) انظر تفصيل ذلك في الفصل الرابع من الباب الثاني في هذا الكتاب . وانظر أيضاً هذه المسألة نفسها في دفاع طاس أمين (« المصريون » بالفرنسية ، القاهرة ١٨٩٤ ص ١٧٤ بع) .

العلم والثقافة ، فقال « إرنست رنان » : « عجز الإسلام عن التطور وعن قبول أي عنصر من عناصر الحياة المدنية فاجتثت من قلبه كل بذرة من بذور الثقافة العقلية »^(١) . وكذلك أعلن « هانوتز » في مقالاته المشهورة أن الإسلام عقبة في سبيل العلم والحضارة^(٢) .

لكن الأستاذ الإمام يرى أن لا شيء هو أشد بطلاناً من مثل هذه الأحكام السريعة التي يسوق إليها التعصب والهوى . فالإسلام إنما يبحث على استعمال العقل والدليل وينهى عن التقليد وعن التعلق بفاسد المعتقدات والعادات ؛ فكيف يعجز الإسلام الذي يستند على مطالب الطبيعة البشرية وعلى العقل ، والذي يحض معتقديه على البحث والاستقلال في الرأي والاستدلال لمعرفة الكون ، كيف يعجز دين كهذا عن إجابة مطالب العلم والمدنية ؟^(٣) .

إن التاريخ نفسه شاهد على أن الإسلام قد سار مع المسلم جنباً إلى جنب . فما كاد يمضي على ظهور ذلك الدين قرنان من الزمان حتى نبغ المسلمون في جميع فروع المعرفة البشرية . وهذا ما اعترف به كبار علماء الغرب ؛ فقد قال أحدهم : « أقامت النصرانية في الأرض ستة عشر قرناً ولم تأت بفلسفي واحد ، وأخذ المسلمون يبحثون في هذه العلوم بعد وفاة نبيهم ببضع سنين »^(٤) . ألم يقل النبي : اطلبوا العلم ولو بالصين ؟ أما رأينا ذلك الأبي بعد هجرته إلى المدينة يسمح بإطلاق سراح أسرى مكة القادرين على تعليم اثني عشر فتى من المدينة فن الكتابة والقراءة ، ذلك الفن الذي كان هو نفسه يحمله ؟ إن ديناً يعلن أن مداد العالم يعدل دماء الشهداء لا يمكن أن يتهم بالجهل ومتاواة العلم في طبيعته وجوهره . لم يكن

(١) رنان : « ابن رشد ومذهبه » (بفرنسية) ص ١١١

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٠١ .

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٢٦ — ١٢٧

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٣٠

الإسلام دين جهل حين كانت أوروبا تتخبط في ظلام التاريخ ، بينما حمل المسلمون
شعلة العرفان للإنسانية كلها مدى خمسة قرون^(١) . والعرب هم الذين اشتغلوا بجمع
مؤلفات اليونان وترجمتها ، وهم الذين فهموا هندسة أبولونيوس ، وهم الذين استعملوا
الأسلحة التي وجدوها في المعقل المنطقي الذي خلفه أرسطو . والعرب أيضاً هم الذين
نموا علوم الزراعة والفلك ، وأشأوا على الجبر والكيمياء^(٢) ؛ وهم الذين أقاموا
في مدنهم المدارس والمسكنات ، وخطوا فيها المساجد والبيادر ؛ وهم الذين أعطوا
أوروبا مدرسة فلسفية في قرطبة ومدرسة طبية في سالرن^(٣) . ومجمل القول إن
الإسلام رحب كل الترحيب بالعلم والبحث الحر ، ولا يشكر ذلك إلا مكابر .

٧ — ويرى الأستاذ الإمام أن تسامح الإسلام وترخصه سواء مع معتنقيه
أو مع أصحاب الأديان الأخرى هو حقيقة لا سبيل إلى وضعها موضع الشك : ذلك
أن الإسلام جاء فأنتكر أن يكون لأحد من الناس حق في الحكم على عقيدة أخ له
في الدين ، ورفق ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين
في فهم الكتب السماوية ، استثنائاً من أولئك بحسب الفهم لأنفسهم^(٤) . وكذلك
اشتهر الإسلام بإكرامه العلماء من غير المسلمين . ولقد حفل تاريخ الخلافة بذكر
المستأجرين من اليهود والنصارى ، الذين ظفروا بأعلى المناصب في الدولة الإسلامية^(٥) .
ثم إن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في إسبانيا مثلاً « كان فيها تسامح
أكثر مما كان في معاملة النصارى المسلمين » . تلك حقيقة اعترف بها المنصفون

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٨ — ٤٣٠ : هرون : بيروت سميت : « محمد والمذهب
الحمدي » (بالإنجليزية) ص ٢١٤

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ٩١ مع : « تاريخ محمد الخزوي باشا : » « خاطرات
جمال الدين الأفغاني » بيروت ١٩٣١ ص ١٦٧ .

(٣) « الإسلام والنصرانية » ص ٨٧ — ٩٠

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٧٨

(٥) « الإسلام والنصرانية » ص ١٤

من المؤرخين والمستشرقين^(١) . وإذا كان بعض رؤساء الدول الإسلامية قد اضطروا أحياناً إلى شن الحرب على غير المسلمين ، فذلك تحقيقاً لغايات سياسية ، ولم يستخدم الدين في تلك الأحوال إلا وسيلة وتبريراً : فالإسلام إذن متسامح مع أهل الأديان الأخرى تسامحه مع أهل البحث الحر .

* * *

٨ — أراد الأستاذ الإمام بهذا الدفاع أن يثبت أن الإسلام يفوق الأديان الأخرى بخوص توحيده وتنزيهه . وبهذين المبدأين استطاع الإسلام أن يحرر الإنسان في جميع المجالات ، إذ وضعه أمام الله وحده ، وعلمه أن لا يعتمد على أحد سواه ، وأن لا يلجأ إلى واسطة تبينه رضاه .

و بين الأستاذ الإمام أن الإسلام بماله من صفة إنسانية ظاهرة ، وعدوله عن مثل أعلى يتخطى حدود الطاقة البشرية ، كان أكثر الأديان ملاممة لسبوك الإنسان الفاضل في دنيا الواقع ؛ كما بين أنه بطابعه العقلي الذي يسوق الإنسان إلى الكشف عن أسرار الكون ، وإلى التعمق في معرفة النفس ، مسترشداً بالنور الفطري ، نور العقل ، وبمبادئه بحرية الوجدان ، ومطابته بحقوق الشخصية ، وغير ذلك من المعاني التي ظفرت بها المدنية الحديثة — بهذا كله استطاعت تعاليم الإسلام أن تسبق تعاليم الغرب مدى قرون عديدة .

(١) انظر مقال « نصارى » في « موسوعة الإسلام » وقارن : توماس أرنولد : « تعاليم الإسلام » (بالإنجليزية) .

الفصل الرابع

موقف الإمام من الصوفية

١ — عُرِفَ الإسلام في كثير من آيات القرآن بأنه تحريم الاستقامة والعدالة :
« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين . وآتى المال على حبه ذوى القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفى الرقاب ؛ وأقام الصلاة وآتى
الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحب
البأس : أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المقنون » ^(١) .

لكن بعض علماء الإسلام ، وخصوصاً الفقهاء ، فسروا هذا الدين تفسيراً
غريباً ، فحصروا الإسلام فى القيام بالعبادات والفروض والشعائر الخارجية من
صوم وصلاة ، وظنوا أن فى ذلك ضماناً لرضى الله وسعادة الدارين . من أجل
هذا رأينا غير الفقهاء من المسلمين ينهضون معارضين تلك الميول التى أسرفت فى
تقدير الظاهر وأهملت العناية بالسر والباطن . وكان الصوفية أول من قاموا
معارضين الفقهاء ، واستطاعوا بمعارضتهم أن يقللوا من شأن المراسم والشعائر
الخارجية فى الدين الإسلامى ^(٢) .

٢ — وقد كان فكر الأستاذ الإمام بهذا الصدد قريباً من فكر الصوفية

(١) القرآن : سورة ٢ آية ١٧٧ — انظر كذلك سورة ٧٢ آية ١٤ : « وأما من
المسلمون ومن القاسطون . فمن أسلم فأولئك تحموا ربهم » .

(٢) انظر : وقيل وقزوين : « لوائح الجاهى » (بالإنجليزية) لندن ١٩٠٦ ،
مقدمة ص ١١ — « تاريخ الخلاص » باريس ١٩٣٦ ص ٣٩ : « وأما محمد بن داود
فكان قبيها ، والفقه من شأنه الإنكار على التصوف إلى ما شاء الله » .

القديما . وليس من العسير أن يجد الباحث في آثار محمد عبده نقحات صوفية عميقة أثرت في حياته الفكرية أثراً حقيقياً^(١) . ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن موقف المفكر المصرى بصدد التصوف لم يكن من البساطة بما قد يخطر بالبال أول الأمر . ذلك أنه كان يعتقد كقديما الصوفية أن الوحي في صميمه أمر باطنى^(٢) . ومن أجل هذا رأيناه شديد الزيادة على النزعة « الصورية » في الدين ، تلك النزعة التي تميل بصاحبها إلى حصر الحياة الأخلاقية أو الدينية في مراعاة رسوم خارجية دقيقة . (ولكن المفكر المصرى كان يرى من جهة أخرى ، وعلى وفاق مع الكثيرين من أعلام أهل السنة ، أن الصوفية المحدثين ، أو بعبارة أخرى أدق أن أصحاب « الطرق الصوفية » قد أحدثوا في الإسلام أموراً ذات عواقب وخيمة^(٣)) .

نعم قد يكون للصوفية فضل كبير في صبغ الإسلام بصبغة العموم والشعول . وقد يكون حقاً ما قاله بعض الباحثين المستشرقين من أن « الصوفية هم أول من أدركوا مدى الأثر الأخلاقى للحنيفية ، التي هي عبارة عن التوحيد العقلى القطرى لدى الناس جميعاً »^(٤) .

لم يكن الأستاذ الإمام لينكر هذا ، ولم يكن يسهه إلا الإقرار بأنه منذ القرون الأولى للإسلام ، ساهم المتصوفة والزهاد بتصيب كبير في ترقية العقلية

✓ (١) تاريخ ، ج ١ ص ١٢٦ — ١٣٠

(٢) رسالة التوحيد ، ص ١١٨ — ١٩

(٣) « الإسلام والصراية » ص ١٠٠ — وهذا هو أيضاً رأى الشيخ عبد الحميد الزهراوى ، الذى كتب في « المنار » ثلاث مقالات في التصوف والفقه أثارت عليه سخط المحافظين ، وكان من آثارها أن أودع السجن بأمر والى سوريا (« المنار » ج ١٩ ص ١٩٦) .

(٤) ماسينيون : « معجم اصطلاحات صوفية » (بالفرنسية) ص ٥

الإسلامية ، وتمكين دعائم الشعور الديني^(١) . وقد صرح الإمام بأن المقصد الأول للتصوف هو تهذيب أخلاق العامة وتقويم عاداتهم ، وترويض النفوس بأعمال الدين وجذبها إليه وجعله وجدانا لها^(٢) .

ولكن ما كان لأهل التصوف من صحة القصد وحسن النية قد فسد في نظره على مر الزمان : فقد أسرفوا في ممارسة الزهد واحتقار خيرات هذه الدنيا . وربما كانوا من أجل هذا مسؤولين عن كثير من المفاصد والبدع والخرافات التي انتشرت بعد في بلاد الإسلام . ثم هم قد بالغوا في تأكيد فكرة التوحيد ، إلى أن أفضى بهم الأمر إلى القول بوحدة الوجود^(٣) .

وهناك ظاهرة جديدة بالملاحظة : إن التصوف الإسلامي الذي كان في الأصل نوعاً من رد الفعل على إلباس العقائد ثوب المذهب وعلى الأسراف في التمسك بالصورية أو الشكالية ، قد انتهى بأن خلق عند أهل « الطرق الصوفية » مراسم وطقوساً خاصة بها^(٤) .

فلا عجب بعد ذلك « أن يقف صفوة المفكرين المحدثين من أهل التصوف موقفاً كله عداوة واستفكار ، بسبب تلك الألاعيب البهلوانية التي يقوم بها بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا ، وبسبب ما يشاهد

(١) القرأى : « المنقذ من الضلال » طبع دمشق م ١١٨ : « طلع عقبات النفس » والتزم عن أخلاقها المذمومة وسفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخليص القلب عن غير الله تعالى .

(٢) « تحصيل المنار » ج ٢ م ٧٢ : « قارن ابن الجوزى : « قلبس إبليس » م ١٦٢ — ١٦٣

(٣) قارن النفس الذي وجهه ابن تيمية إلى نظريات محي الدين بن عربي (ابن تيمية : « رسائل ومنازل » القاهرة ١٣٤٩ م ، ج ٤ م ٤ — ١٠١

(٤) انظر مقال مونيه في « موسوعة الدين والأخلاق » (بالإنجليزية) ج ١٠ م ٧٢٠

من فساد أخلاق عند الجلم الفغير من رؤساء تلك الطرق ^(١) .
وليس بدعا كذلك أن نرى الأستاذ الإمام وقد نهض معارضا أمحاب الطرق
الصوفية الذين انتشروا في العصور الأخيرة في بلاد الشرق الإسلامي : لقد عانى
عند عبده أمرهم معاناة شخصية ، إذ كان في صدر شبابه صوفيا ^(٢) ، ثم كان على
دراية بحال أهل عصره ، فاستطاع أن يدرك الأخطار الحقيقية التي تنشأ عن
موقف المتصوفة بإزاء مشكلات الحياة العاملة .

لم يرنض الأستاذ الإمام أن يساير المسلم أهل التصوف ، فيهمل الواجبات
اللاحقة التي تفرضها عليه مهمته في المجتمع ^(٣) ، وأبى أن يذهب معهم في توكلمهم
وقلة احتفالهم بالحياة ، واستغراقهم في التماس لذات قد لا تتاح إلا للقليلين من أهل
الصفاء . وكأنَّ إسان حاله يقول : لم الهرب من الدنيا ؟ إن الدنيا هي التي يجب
التغلب عليها ! وكذلك لم يشأ الإمام أن يرى تعارضا حقيقيا بين الحياة الباطنية
وبين الواجبات الاجتماعية ، بل رأى أن حياة السر والباطن هي عماد الأخلاق
التي يقوم عليها المجتمع القاضل .

٣ — وقد عرض المصالح المصري لتاريخ التصوف في البلاد الإسلامية ،
فصوره لنا في صورة هي أدنى إلى أن تكون موضوعية ، فقال : إن المتصوفة
الحقيقيين كانوا يرون أن القرآن هو السبيل الوحيد للوصول إلى الله ؛ وأرادوا أن
يتخطوا جهود الفقهاء وضيق نظرهم ، وأن ينفذوا إلى غور المعاني القرآنية ، غير
واقفين عند ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل ^(٤) . وبعد أن أثنى على قدماء

(١) انظر مقال « طريقة » لاسيتيون في « موسوعة الإسلام » (بالفرنسية) ص ١

ص ٧٠١

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ١٠٦ — ١٠٨

(٣) برهية : « فيلون الاسكندراني » الطبعة الثانية ، ص ٣١٣

(٤) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٢

الصوفية ، وشكر لم حسن مساعيهم لتطهير العقائد ، أخذ يفحص عن مدى احتفاظ
التأخرين والمعاصرين بروح أئمة السلف ، متأسلاً عما بقي من آثار التصوف
في السنين .

ولقد كان جواب الأستاذ الإمام صريحاً لا مواربة فيه ، قال : « كان من
أثر ذلك أن مقاصد الصوفية الحسنة انقلبت ، ولم تبق من رسومهم الظاهرة إلا
أصوات وحركات يسمونها ذكراً^(١) يتبرأ منها كل صوفي ، وإلا تعظيم قبور المشايخ
تعظيماً دينياً ، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التي ارتبطت بها
المسيبات بحكمة الله تعالى ؛ بها يدبرون الكون ويتصرفون فيه كما يشاءون ،
وأنهم قد تكفلوا بقضاء حاج مريديهم والمستغِيثين بهم أينما كانوا . وهذا الاعتقاد
هو عين اتخاذ الأنداد ؛ وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة السلف من
الصحابة وأئمة التابعين المجتهدين »^(٢) .

لكن هؤلاء الصوفية يزعمون فوق ذلك أن هنالك فرقاً بين « الشريعة »
و بين « الحقيقة » : فإذا اقترف أحدهم ذنباً فأنكر عليه منكر ، قالوا في الحرم إنه
من أهل الحقيقة فلا تثرىب عليه ، وقالوا في المنكر إنه من أهل الشريعة ، فلا
التفات إليه ؛ كأنهم يرون أن الله تعالى أنزل للناس دينين ، وأنه يحاسبهم بوجهين
ويعاملهم معاملةتين ! . نعم جاء في كلام بعض الصوفية ذكر الحقيقة مع الشريعة ،
وسرادهم أن في كلام الله ورسوله ما يعلو أفهام العامة بما يشير إليه من الحكم
والمعارف التي لا يعرفها إلا الراسخون في العلم ، فحسب العامة من هذا الوقوف
عند ظاهره . ومن آتاه الله بسطة في العلم ، ففهم منه شيئاً أعلى مما تصل إليه أفهام
العامة ، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ممن يجدد ويجتهد لآثره من العلم بالله وسننه

(١) انظر : ما كتبت له ، مقال « ذكر » في « موسوعة الإسلام » م ١ ص ٩٨٤

(النسخة الفرنسية) .

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٢

في خلقه . فهذا ما يسمونه علم الحقيقة لا سواء ، وليس فيه شيء يخالف الشريعة أو يتنافى بها ^(١) .

على أن لدعى التصوف في هذا الزمان رسوماً أعجب من رسوم الذين أفسدوا التصوف من قبلهم . وأظهر تلك الرسوم في مصر الاحتفالات التي يسمونها « موالد » ^(٢) . ومن العجيب أن نلاحظ إقبال الكثيرين عليها ، لا من بين الفقهاء والشيخوخ فحسب ، بل من بين الأغنياء الذين يتفوقون فيها أموالاً كثيرة ، زاعمين أنهم يتفكرون بها إلى الله ! و « لو طلب منهم بعض هذا المال لنشر العلم أو إزالة منكر أو إعانة منكوب ، لاضنوا به وبخلوا » ^(٣) .

ويتلو ذلك نقد لاذع لتلك « الموالد » ، ووصف سريع لبعض ما قد يقع في « ليالي المولد » من حركات ومشاهد مخزية ، كالسكر والعريضة وما إليهما . ويوضح الأستاذ الإمام موقفه من مشايخ الصوفية ، ورأيه في احتفالاتهم ورسومهم ، توضيحاً شائعاً ، فيروي لنا حادثاً وقع له شخصياً : وهو أن بعض كبار الشيخوخ في الأزهر دعوه مرة للعشاء عند أحد المحتفلين ، فأبى . فلما سئل عن السبب قال : « إنني لا أحب أن أكثر سواد الفاسقين : فإن هذه الموالد كلها منكرات » .

ودار الحوار التالي :

سأل محمد عبده شيخاً صديقاً لصاحب الدعوة : « كم يتفق صاحبك في احتفاله بالمولد ؟ » فقال الشيخ : « أربعمائة جنيه » .

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٣ — ٧٤ : « قارن : ابن الجوزي : « تلبس إبليس » ص ٣٢٤ »

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٥ : « قارن مقال « موالد » في « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسية) م ٣ ص ٨١ : »

(٣) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٥ »

الأستاذ الإمام : « لاشك أن هذا في سبيل الشيطان . فلو كنت صاحبك في أن يجعل ذلك جماعة من المجاورين في الأزهر يستعينون به على طلب العلم فيكون بذلك شرعياً ، وهؤلاء المجاورون يذكرونه بخبر ويدعون له » .

الشيخ : « إن السكون يلزم أن يكون فيه من هذا ومن هذا » .

الأستاذ الإمام : « هذا الذي أريد : فإن كوننا ليس فيه إلا هذه النفقات في الطرق المذمومة ؛ فأحب أن ينفق صاحبك على نشر علم الدين ، فيكون بعض الإيفاق عندنا في الخير ، ويبقى للموالد أغنياء كثيرون » .

الشيخ : « أما قرأت حكاية الشعرائي مع الزمار ؟ إذ رأى شيخاً كبيراً يتفخ في مرمار ، والناس يتفرجون عليه . فاعترض عليه في سره ، فما كان من الشيخ إلا أن قال : يا عبد الله ! أتريد أن ينقص ملك ربك مرماراً ؟ فعلم الشعرائي أنه من أولياء الله ! » .

وبعد الفراغ من هذه الحكاية ترك المشايخ الأستاذ الإمام وذهبوا جميعاً إلى المولد^(١)

فهذه المزعجلات المنتشرة عند أهل الطرق الصوفية في بعض بلاد الإسلام ، والتي تنطوى على جهل تام بماهية الدين ، براها الأستاذ الإمام من أقوى الأسباب لما وصل إليه المسلمون من انحطاط : « فيبركة التصوف واعتقاد أهله بغير فهم ولا مراعاة شرع » اتخذ المسلمون شيوخ الصوفية أنداداً لله ، وصاروا يقصدون زيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج ، وشفاء المرضى ، وسعة الرزق ، بعد أن كانت للمبرة ، وتذكرة القدوة .

ويقزر الإمام أن الله وحده هو سبب كل شيء ، ولا فعل لغيره . فإذا دعونا

فيجب أن ندعو الله لا « الأولياء » ، لأنهم بشر مثل سائر الناس . ولنا ملزمين أن نعتقد بكراماتهم المزعومة^(١) . وبهركة التصوف صارت الحكايات الملفقة والمخرافات ناسخة لما ورد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على الخير . ونتيجة ذلك كله أن المسلمين رغبوا عما شرع الله ، وتوهموا أنه يرضى غيره ممن اتخذوه أنداداً له ، وصاروا كالإباحيين في الغالب ، بعيدين عن كل دين صحيح .

ولم يكن الناس في القرنين الأول والثاني من التاريخ الإسلامي يعرفون شيئاً عن تلك التقاليد والأعمال والبدع التي لا يشهد لها كتاب ولا سنة ، وإنما سرت إلى المسلمين بالتقليد أو بالصدوى من الأمم الأخرى : فكانت من أهم أسباب التأخر الذي يشاهد اليوم في العالم الإسلامي^(٢) .

* * *

٤ — ويمكن أن يلخص موقف محمد عبده من أهل التصوف فيما يلي :

(١) تقرير أن الكتاب والسنة العملية منقولان بالتواتر القطعي ، وما عداها من سيرة النبي وأصحابه وسلف الأمة منقول بأسانيد معروفة ، يمكن بها تمييز الصحيح من غيره .

(ب) أنه على فرض أن المصادر التي ينقل عنها أهل التصوف مصادر يقيمية لا مظعن فيها ، وعلى فرض أن النقل صحيح لا احتمال فيه ، فالواجب مع ذلك ترجيح هدى القرآن والسنة ، لعصمة الكتاب وعصمة رسوله دون غيرها . وقد صرح الأستاذ الإمام غير مرة أنه يجب علينا ، فيما يتعلق بالعقائد والتوحيد ، أن نضع موضع الشك أكثر الأحاديث ، وخصوصاً أحاديث الآحاد ، وما يمكن أن

(١) « المنار » ج ٧ ص ٤٢٢ : قال « كرامة » في « موسوعة الإسلام » ج ٢ ص ٧٨٨ — ٧٨٩ (النسخة الفرنسية) .

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٦ .

يكون باعته الليل أو الغرض ، ومن باب أولى يجب أن لا نأخذ بما لا يصح من أقوال الناس^(١) .

(ح) إذا فرضنا أن « الأولياء » الذين ينقل الصوفية المحدثون عنهم معصومون كالأنبياء — ولم يقل بهذا مسلم — « فالأولى لنا أن نقول كلامهم ، حتى ينطبق على هدى الكتاب والسنة والبلطف ، لأنه الأصل باتفاقهم وإقرارهم » .

(د) أن ما نقل عن بعض الصوفية المتأخرين — كالشاذلي والمرسي — يفتر إلى سند صحيح . ومن الحقائق المشهورة أن كثيراً من أقوال الصوفية وأعمالهم قد أدخل عليها الكذب والزور ، « كما صرح بذلك الشعراي الذي كانوا يدرسون عليه في حياته ويزيدون في كتبه ما يخالف الكتاب والسنة ، ولا تزال كتبه مملوءة بهذه الدسائس »^(٢) .

(هـ) على أن الصوفية يلجأون أغلب الأحيان في كلامهم إلى الرموز والاصطلاحات التي لا يعرفها إلا أهلها الذين سلكوا هذه الطريقة إلى نهايتها^(٣) . وقد صرح كبار الصوفية أنفسهم بأن من أخذ بظاهر أقوالهم ضل . وهذا أمر ظاهر ، في نظر الأستاذ الإمام : « فإن كتب محيي الدين بن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله » . وكذلك يرى الإمام أن كتاب « الإنسان الكامل » لعبد الكريم الجيلي هو « في الظاهر أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام » .

(١) طارن مقال المرحوم مصطفى عبد الرازق في « السياسة الأسبوعية » ٢٧

مارس ١٩٢٧

(٢) ويعتقد محمد عبيد أن بعض الكتب المنسوبة إلى الشعراي ، وخصوصاً كتاب « الطيفات » و « المتن » كتب منقولة . وقد ذكر بعضهم تأييداً لقول محمد عبيد أن في مصر نسخة من كتاب « المهود » بخط الشعراي ، تنقص عن النسخة المطبوعة بنحو الثلث (« المنار » م ٧ ص ٤٣٨) .

(٣) « المنار » م ٧ ص ٤٣٩ . حين كان محمد عبيد مديراً للطبعوعات أمر بمنع طبع « الفتوحات المكية » ، « لأن أمثال هذه الكتب لا يحمل النظر فيها إلا لأهلها » .

ولكن هذا الظاهر غير مراد ؛ وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها ^(١) .



• — قد شن « ابن تيمية » من قبل حملته المعروفة على الصوفية من أنصار مدرسة « ابن عربي » . وطبيعي أن يعارض أهل الظاهر أهل الباطن ، كما يقول الأستاذ « مسينيون » . ولكن يضاف إلى الأسباب النظرية التي بسطناها هنا أسباب عملية كثيرة أثرت في فكر الأستاذ الإمام أثراً عميقاً . وهذه وتلك قد نفّس لنا موقف المعارضة الصريحة الذي اتخذهُ المصلحُ المصري من أذعياء التصوف وأصحاب الطرق الصوفية في العصور الحديثة .

إن في أقوال بعض المتصوفة وتصرفاتهم إسرافاً يخرج بها عن إنسانية الإسلام واعتداله : فهم قد يدعون أنهم يميلون بالإسلام إلى جانب الروحانية . ولكنهم في الوقت نفسه يشنون نظريات عجبية تميل بالمسلمين إلى القعود والخمود واعتزال الدنيا التي لا يرون فيها إلا بؤساً وشرأ . يخشون أن يمسا سلطة الخالق ، فينزعون عن المخلوق كل قدرة على الفعل ، ويفكرون أن يكون له في أفعاله أدنى حرية أو اختيار .

إلى هؤلاء يوجه محمد عبده الحديث ، وكأنما يقول لهم : كلا أيها السادة ! إن الدنيا لا تزال بخير . وإن علينا أن نخاطب الناس ، وأن نحيا في المجتمع عاملين . وإن الإسلام الصحيح يرى من نظر تكلم العابسة ، يرى مما تحتاجون به من أسباب متواكدة ؛ وإن الإسلام ليدعو يقيناً إلى السعي والعمل ، وإنه ليحض على الاقبال على الدنيا ، والابتهاج بالحياة ، والاستمتاع بما فيها من خيرات .

(١) « النار » نفس الموضع .

الفصل الخامس

الإمام وإصلاح الأزهر

١ — للأزهر منذ إنشائه قصة طويلة ، وله مهمة معلومة نيط به أدائها : فلم يكن المقصود منه أن يكون مسجداً للعبادة ، ولا أن يكون مدرسة للتعليم فحسب ، وإنما أثر الأزهر في العالم الإسلامي وفي تكوين العقليّة الإسلامية أثراً عميقاً يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات^(١) . ومن أجل ذلك كان إصلاح ذلك المعهد في نظر الأستاذ الإمام من الأهمية بمكان ، لأنه بمثابة إصلاح للأمة الإسلامية كلها .

٢ — توجه الشيخ محمد عبده إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاوراً فيه ، يتلقى على أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني . وشرع في العمل لذلك أيام الخديو توفيق . ولكنه لم يستطع في ذلك الحين أن يدخل إلا بعض الإصلاحات الثانوية . ووجد محمد عبده ، منذ البداية ، في أكثر شيوخ الأزهر خصوماً ناصبوه العداء . وأدرك حينئذ أنه لن يستطيع السير في حركة الإصلاح دون أن يقف بتأييد الخديو والحكومة . ولكن الخديو توفيق لم يكن لديه استعداد لفهم الجديد المنشود ، فلم ينظر إلى جهود الشيخ محمد عبده بعين الرعاية والتقدير . ولما جاء الخديو عباس الثاني — وكان قد تربى في أوروبا — استبشر الناس بولايته ورأوا فيها فاتحة عهد جديد^(٢) . وتقدم الشيخ محمد عبده إلى الخديو عباس وكاشفه بحملة رأيه في الأزهر ، ورغبه في إصلاحه وتحويله من الحال التي كان عليها ، وكان في ذلك الحين أشبه

(١) راجع : محمود أبو النور : « الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٩

(٢) انظر : « مجلة مصر الدولية » (بالفرنسية) يونيو ١٩٠٥ م ١٩٠٣ م .

بتكية من التكاليا أو ملجأ من الملاهي ، يأوى إليه المعجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة^(١) .

٣ — ويمكن أن تلخص رسالة الأزهر كما تراءت حينئذ للأستاذ الإمام في الأمور الآتية : أن يكون جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التي تعدهم لأن يكونوا رجالاً عاملين ، فيكون منهم لمصر وللإسلام قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشدون مخلصون ، يعملون على بث الآراء الدينية السليمة ، والمبادئ الأخلاقية الرفيعة ، ومكافحة الخرافات ، والقضاء على البدع والأباطيل .

وكلف الخديو الشيخ عبده أن يضع مشروعاً للإصلاح ، فشكل الشيخ لذلك « مجلس إدارة » من كبار علماء المذاهب في الأزهر ، وجعل هو وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان من أعضائه . وكانت مهمة ذلك المجلس الإشراف على التعليم والتربية في الجامعة الأزهرية .

وسار الشيخ في إصلاحاته أول الأمر بسرعة اغتناماً للفرصة ، ولم يلق معارضة من أحد مباشرة ، وإن كان قد أشير عليه من وقت إلى آخر بتأجيل بعض المشروعات بحجة التدرج والسير بهودة .

٤ — وكان أول أبواب الإصلاح التي وجه الشيخ عنايته إليها هو تحديد مدة الدراسة في الأزهر : فقد جرى العرف منذ زمان طويل أن ينفق المجاورون من أعمارهم الأعوام الطوال في الأزهر ، دون أن يحسبوا من أولى الأمر أى رقابة على أعمالهم . وحدد القانون بدء السنة الدراسية ونهايتها ، كما حددت أيام العطلة والمساحات . وقد كانت الخال قبل ذلك بلا ضابط : فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التسيب متى شاءوا ، فضلاً عن تقييدهم أيام المساحات الرسمية^(٢) .

(١) د أعمال مجلس إدارة الأزهر ، القاهرة ١٩٠٥ من ١٧

(٢) راجع : عهد الأحمدي الطواهرى : د العلم والعلماء ، القاهرة ١٩٥٥

من ٧٠ ص .

ووجه الشيخ بعد ذلك عنايته إلى نظام التدريس والامتحان : فاقترح أن تعقد للطلبة امتحانات سنوية . ولم يكن ذلك النظام معروفاً قبل ذلك في الأزهر ، بل لم يكن عدد من يمتحنون كل عام يزيد على ستة ، وهؤلاء كانوا يتقدمون إلى الامتحان لا بحسب دورهم أو ذكائهم أو علمهم ، بل بشفاعة الشفعاء وإلحاح الملحين . واقترح المشروع كذلك مكافأة الطلبة المتفوقين من بين المتحنيين . والفرض من ذلك طبعاً هو بث روح النساب فيهم وترغيبهم في التحصيل^(١) .

و ثالث الإصلاحات التي اقترحها الأستاذ الإمام لإصلاح لا يقل عن سابقه أهمية وأثراً ؛ وهو يقضي بإلغاء دراسة بعض الكتب العقيمة — كالشروح والخواشي والتقارير — التي اعتاد المشايخ تلقينها الطلبة من غير فهم ، وكان من شأنها أن تشوش عليهم موضوعات العلوم التي يدرسونها ؛ واستعاض عن ذلك كله بكتب أنفع وأقرب إلى مدارك الطلاب^(٢) .

✓ ورابع الإصلاحات يرى إلى تقسيم العلوم التي تدرس بالأزهر إلى علوم مقاصد وعلوم وسائل ؛ فأطيلت مدة الدراسة في « علوم المقاصد » : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والأخلاق . أما « علوم الوسائل » فكانت تنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم إليها الحساب والجبر . وهذه العلوم بقسميها هي التي يلزم طلاب شهادة العالمية بأداء امتحان فيها^(٣) .

✓ والإصلاح الخامس يقرر إدخال دروس ومحاضرات جديدة في علوم التاريخ والتاريخ الطبيعي والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما إلى ذلك من العلوم التي كان قد أهمل تدريسها بالأزهر إلى ذلك الحين^(٤) .

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٥

(٢) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٣٢

(٣) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٤

(٤) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٤٦

✓ يضاف إلى ما تقدم إصلاح مادی له أثره ، بالنظر إلى ما كانت عليه حال الأزهر في ذلك الحين : وهو توفير الشروط الصحية فيه ، وتعيين طبيب له ، وبناء مستشفى لطلبة العلم الفقراء^(١) .

٥ — وبإلا حظ أن تلك الإصلاحات المتواضعة لم يستطع الشيخ عبده أن ينفذها جميعها ، لمقاومة الشيوخ إياها ، إما عن سوء قصد أو سوء فهم ، فضلاً عن وقوف الخديو نفسه حجر عثرة في وجه المشروع ، انتقاماً من الشيخ محمد عبده — كما سنرى — ولكن ما نُفذ من الإصلاحات المقترحة لم يخلُ من أن يحمل ثمراً طيباً : فقد شوهدت في طلبة الأزهر إذ ذاك حماسة جديدة ، ودبت فيهم روح فتية ، وشاعت عندهم رغبة في التوسع في التحصيل واستيعاب البرنامج التعليمي ، وربما كان من المسور أطراد ذلك التقدم لولا قيام صعوبات جديدة لم تسكن في الحسبان .

والواقع أن الأستاذ الإمام إذا كان قد استطاع أن يضع مشروعاً كاملاً للإصلاح ، فذلك لأنه كان يظن أن من ورائه سلطة الخديو تؤيده . هذا إلى أن شيخ الأزهر — الشيخ - سونة النواوى — كان يشارك الشيخ محمد عبده كثيراً من آرائه . ولكن سرعان ما تبدل موقف الشيخ حسونة نفسه عند ما ظهر له أن الشيخ عبده لم يكن من أهل الحظوة لدى الخديو عباس^(٢) .

وفي ٦ يولييه سنة ١٨٩٩ تولى مشيخة الأزهر الشيخ سليم البشري ، وكان رجلاً محافظاً متأنثاً لكل فكرة عن التجديد . وأمل هذا السبب هو الذي جعل ذلك الرجل من المقر بين إلى الخديو : فعطل أعمال المجلس ، وأصدر قراراً بإلغاء

(١) أعمال مجلس إدارة الأزهر ، ص ١٠٥ — ١٠٩ .

(٢) اشتهر أمر النفور بين الخديو والشيخ محمد عبده . وسببه مدور قرار من مجلس الأوقاف الأعلى — وكان الشيخ محمد عبده أبرز أعضاء — في مسألة استبدال أرس اللواتف في الجيزة ؟ ولم يكن القرار في مصلحة الخديو الذي كان شديد الحشم والرغبة في الاستئثار من المال ، كما هو مشهور . (تاريخ ج ١ ص ٥٦٢ — ٥٦٦) .

الإعانات التي كانت تُعطى للطلبة المتفوقين . وكان معنى هذا العدول عن عقد الامتحانات السنوية^(١) .

وفي أول مارس سنة ١٩٠٣ صدر قرار بتعيين الشيخ على البيلاوى شيخاً للأزهر — وكان الموافق تاماً بينه وبين الشيخ محمد عبده ، فعاد الهدوء إلى الأزهر ، وأقبل الطلاب على دروسهم و امتحاناتهم . وانصرف مجلس الإدارة إلى الاشتغال بإنجاز الأعمال العديدة التي كانت أهملت في عهد الشيخ سليم البشري : فقرر المجلس عند امتحان لشهادة « العالمية » التي تمنح الحاصلين عليها حق التدريس في الأزهر أو القضاء أو الإفتاء ...

ولكن راجت في تلك الفترة إشاعة مؤداها أن حديثاً دار بين الخديو عباس وبين الشيخ البيلاوى على موضوع الإصلاحات الأزهرية التي أنجزها محمد عبده . وذكروا إن الخديو قال ضمن حديثه للشيخ البيلاوى : « سمعتُ أنك تعمل في الأزهر كما يريد المفتي (الشيخ محمد عبده) مع أنك حر في أن تعمل برأيتك .. » وذكروا أيضاً أن الشيخ البيلاوى أجاب الخديو : « إني أوافق المفتي كما رأيت أن الحق معه ، ولو أخطأ لقلت له ؛ ولكن لم تعرض بعد فرصة لذلك . فالحمد لله . »

٦ - وتأنف في الأزهر خلال تلك الفترة حزب لمعارضة الإصلاح . وكان على رأس ذلك الحزب الشيخ محمد الرقاعي الذي كان ذكر اسمه بين مرشحي « الجمعية السنية » لمنصب مشيخة الأزهر^(٢) . وكان من أعضاء الحزب الشيخ المنصوري الذي كان قد عينه الشيخ البشري شيخاً لرواق الصعايدة . وشرع الحزب في تقديم عرائض ينتقد فيها أعمال مجلس إدارة الأزهر^(٣) .

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٥٧ — ٧٣ : تاريخ ج ١ ص ٤٩٣ ، ٤٩٤

(٢) ثبت قطعاً أن الحركة التي ترمي إلى مناصرة الأستاذ الإمام ومرافقة مساعيه الإصلاحية كانت مؤيدة من الخديو عباس (أحمد شفيق باشا : « مذكراتي في نصف قرن » الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٣٦ ص ٧١ إلى ٧٤) .

(٣) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١١٩

وحدث في ذلك الحين أن أصدر الأستاذ الإمام فتوى تميز المسلم طعام أهل الكتاب ، والتزى بزي الغربيين إذا اقتضته ظروف الحياة أن يعيش بينهم . وما كادت تذاع هذه الفتوى حتى ضج لها حزب المعارضين ونادى بالويل والثبور وأخذ يشيع في الناس أن مفتي الإسلام إنما يعمل على التآليف بين المسلمين والمسيحيين ! وأنشأ الحزب جريدة يومية اسمها « الظاهر » للعلن على الأستاذ الإمام . وقيل حينئذ إن مدير تلك الجريدة كان مؤيداً ومأجوراً من الخديو عباس . وأشيع أن الخديو أراد عزل المفتي ، لولا أن تدخل « لورد كرومر » في الأمر ، وصرح بأن الشيخ عبده أصلح من في مصر للإفتاء ، وأنه لذلك ينبغي أن يبقى في منصبه ^(١) .

ولما وجد الشيخ محمد عبده نفسه وحيداً لا يجد من يعاونه على إصلاح الأزهر آثر أن يستقيل من مجلس إدارته ؛ وتبعه في تلك الاستقالة عضوان آخران من أعضاء المجلس هما الشيخ عبد الكريم سلمان والشيخ أحمد الحنبلي .

٧ — تلك خلاصة لما حدث بالأزهر في السنوات الأولى لهذا القرن . ومنها نتبين مقدار ما لقي الشيخ محمد عبده من الأذى في سبيل إصلاح مناهج التعليم والتربية في الأزهر ، ومبلغ ما بذل من جهود مضية لتقويم ما فسد من نظم الإدارة فيه . ولكن رغم ما عاناه المصلح من عنت الشيوخ الجامدين وما حيك حول مساعيه من دسائس الخديو وحزبه ، فإن شيئاً لا بد أن يبتقى ، ولا تستطيع قوة أن تقضى عليه : ذلك البذر الصالح الذي ألقاه الأستاذ الإمام في ذلك العهد يوم ألقي فيه تعاليمه ، فبث فيها من الآراء الحرة والأفكار المستفجرة ما نرجو أن يحسن الخلف القيام عليه .

(١) من أظلم على التقارير السنوية التي كان يقدمها لورد كرومر إلى حكومته وجد فيها ذكراً طلياً للشيخ محمد عبده وتقديراً لجهوده وأعماله . ونحمد الإنجليز في مصر منذ كثر ثاقبهم أن مناصرتهم الأستاذ الإمام لم تكن بالهمة البسيرة ، نظراً لما كان يلقاه الإمام المصلح من خصومة المحافظين وكرهية الخديو وحزبه (كرومر : « مصر الحديثة » م ٢ ص ١٨٠)

رأى الفكر المعاصر

محمد عبد

ابن، عثمان

الفصل السادس

موقف الإمام من السياسة

١٥٥٥

١ - قال بعض المفكرين المعاصرين إن «الفكر يموت حيث تبدأ السياسة». لكن انصراف الفكر عن السياسة لا يفيد انعدام الرأى عنده ، بل يفيد بالعكس أنه صاحب رأى ، لأن من يشتغلون بالسياسة في غنى عن أن يفكروا بأنفسهم وأن يكون لهم رأى . وإذن فالمفكر حين يعتزل السياسة لا يكون متخلياً عن اتخاذ موقف معين ، كما يقوم البعض ، بل الأخلاق أن يقال إن حرصه على استقلاله يدفعه إلى الامتناع عن الاشتغال بالسياسة .

والمفكر المصلح محتاج ، لكي يعمل ، إلى أن يخلو إلى نفسه وأن يتأمل . والعزلة وما يصاحبها من تأمل ، رياضة روحية يستطيع المفكر أن يمارسها دون أن يلجأ إلى برج من العاج ، يلتبس فيه موهلاً . وليس في مقدور المفكر صاحب الرسالة أن يقف ساكناً أمام مشاهد المسرحية الإنسانية التي تنبسط أمام عينيه ، ولا يسمع أن يتخلى عن واجب التعبير عن آرائه ، والحكم كل ما يرى وما يسمع . حقاً إن الكلمة فعل ؛ والفكر نداء إلى العمل^(١) .

٢ - وكذلك كان موقف الإمام محمد عبده من السياسة : فهو من جهة كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته^(٢) . وقد أشار في « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التي لحقت بالعقائد الدينية حين تغفلت فيها

(١) قارن مجلة « العصر الجديد » (بالفرنسية) باريس ١٠ ديسمبر ١٩٣٨

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ١١٦ ؛ قارن « تاريخ » ج ٢

ص ٦٤٣ ؛ « تاريخ » ج ١ ص ٨٩١

الأهواء السياسية، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً^(١)؛ وليس من العسير أن يحس القارىء عند ذلك المصلح شعورَ سخط ربما يكون قد أثاره في نفسه ما لاحظته عند أغلب المشتغلين بالسياسة في عصره من خطل الرأي أو خبث الطوية. أضف إلى ذلك أن جمهرة البلاد الإسلامية، سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي، لم يكن لها في ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة^(٢). فيمحاولة تأييد سياسة معينة أو مناوأة سياسة أخرى، عن طريق الدين أو العلم، تكون عاقبته شراً على الأمرين جميعاً. ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان^(٣).

ومن جهة أخرى كان العصر الذي عاش فيه محمد عبده عصرًا مليئًا بالأحداث مثبِّراً للخواطر، فلم يكن من شأنه أن يجعل الاعتزال في غرفة المكتب أمراً ميسوراً. وقد نستطيع أن نرى في السياسة ما رأى أرسطو في علم «مابعد الطبيعة» فنقول إن امتناع الإنسان عن الاشتغال بالسياسة هو اشتغال بها أيضاً، والواقع أن الأستاذ الإمام على الرغم من حبه وإيثاره لرسائله كأستاذ ومربى للنفوس لم يكف قط عن إبداء رأيه في المشكلات المصرية الكبرى من سياسية واجتماعية؛ وربما كان في السياسة عند بعض الناس ما يحفز الهمة ويبعث النشاط.

ومهما يكن الأمر فالذي لا شك فيه أن الأستاذ الإمام، على الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية، قد نهض بعبء ذلك الكفاح الروحي الموصل الذي يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع في عصره^(٤). وحسبنا أن

(١) «رسالة التوحيد» ص ١٦ يؤيد هذا الرأي كتاب قلهاوزن: «الثقافة العربية واضمحلالها» (بالألمانية) ص ٢١٧، ٢٣٥.

(٢) تاريخ «ج ١» ص ٨٩١.

(٣) يحسن أن نقرأ في هذا الصدد ما كتبه عن الأستاذ الإمام نقيبته الشاعر حافظ إبراهيم في كتابه «إلى سطوح»، ففيه بيان شائق لموقف الإمام من السياسة.

(٤) انظر المصنف الإنجليزي هارولد سيندر مملا في جريدة «ديلي كرونيكل» في تأييد الأستاذ الإمام بهاء فيه: «وما قاله لنا: لقد طلقت السياسة، فلن أشتغل بها بعد.» =

تنظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن تعتبر ما عمل في القضاء أو في التعليم أو في الإفتاء . وحسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله ذلك الإمام الواعي من الجهود الإصلاحية الصادقة في الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة ، وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين الذي لم يكونوا في الغالب إلا سياسيين محترفين ^(١) .

٣ - كان محمد عبده أول الأمر نصيراً لنظام ديمقراطي برلماني : فقبيل الثورة العربية ، أعلن الشيخ المصري ، بالاتفاق مع أصدقائه أنصار الجبهة الوطنية ، دعوته إلى تغيير النظام السياسي الذي كان قائماً ، وإنشاء « جمهورية مصرية صغيرة » ^(٢) . والشيخ عبده نفسه هو الذي قام بتحرير برنامج « الحرب الوطني » المصري الذي أسس حوالى سنة ١٨٨٢ ^(٣) .

وقد كتب ولقرء بثلث سنة ١٩٠٦ : « نهض هذا الحزب (الوطني) مطالباً المصريين بحقوقهم في إصلاح أخلاق ، وحقوقهم في التعليم ، وفي حياة سياسية

== ولقد كان اشتغاله بها مبنياً على مقصد شريف صدق في المحافظة عليه . على أنه قد كان من البين أن يريان غيرة الوطنية القديمة كانت لا تزال مشتتة في نفسه . . . » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨١)

(١) بعد أن ذكر « سبندر » طرقاً من آراء محمد عبده عن نظام الحكم في مصر ، ختم مقالته بقوله : « إن عقله في الحقيقة كان قد مر على هذه الأفكار وتجاوزها إلى ما هو أدق منها من النتائج : فإنه كان في سبيله الطويل دائم التفكير في عيوب الشرق ، ورجع من مفاهيم مملوءة حية جديدة . وكان يريد أن يؤثر في قلوب الناس بما هو أدق منها من السياسة ، فكانت سياسته عبارة عن دعوة إلى الحرب الفكرية . . . » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨٢)

(٢) بثلث : « التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر » (بالإنجليزية) ص ٣٤٣ ، ٣٤٧

(٣) محمد صبرى : « نشأة الحركة الوطنية المصرية » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٢٥ : انظر جريدة : « أبو نصر » أول فبراير سنة ١٩٠٨ ص ٢

حرية ، وحققهم في أن يساهموا في حكم البلاد في ظل نظام دستوري برلماني . . .
وما كان الحزب يريد من إصلاحات إدارية هي تعيينها ما يرضو لورد كرومر اليوم
بأنها إصلاحات انجليزية ، وهي تحرير الفلاح من عبوديته للباشوات والأثرياء ،
والغاء السخرة ، وتطهير العدالة ، والاقتصاد في المالية ، والتعليم العام الحديث ،
وفقاً لمبادئ حرية الفكر والمساواة أمام القانون والإخاء في العبادات . . .^(١) »

٤ - غير أن تتابع الأحداث السياسية في مصر لم يكن من شأنه أن يتمكن
الأستاذ الإمام من البقاء على آرائه الأولى : فساوى الحكومات ، وجعل الشعب
والقوضى العقلية ، والانحلال الأخلاقي الذي ساد البلاد عقب الاحتلال الإنجليزي ،
وانتهيار سياسة جمال الدين الأفندي التي ترمى إلى تحرير الشعوب الإسلامية من
نير الاستعمار الغربي ، كل هذه التجارب الالهية جعلت المفكر الوطني يرى في
الأفق البعيد نموذجاً آخر للحكم أكثر ملاءمة لحال بلاده ، وأدنى إلى تحقيق
آماله في إصلاح أمرها . ومنذ ذلك الحين أخذت آراء الإمام تسير بالتدرج نحو
نظام خاص من نظم الحكم المطلق ، يقرب من بعض الوجوه من نوع الحكومة
التي دعا إليها المفكر الإنجليزي « كارليل »^(٢) . ولعل الإمام المصري الناصر كان
يرحب بنظام الحكم المطلق الذي أنشأه مصطفى كمال في تركيا ، لو كان قد رآه
أن يشهد قيامه^(٣) . ومهما يكن الرأي في هذا الأمر ، فلنذكر الكلمة المشهورة
التي قالها المصلح الفيلسوف : « إن ينهض بالشرق إلا مستبد عادل »^(٤) .

(١) ولقد كانت : « الوقت الحاضر في مصر » مقال منشور في جريدة « فيجارو »

الفرنسية في ٨ أكتوبر ١٩٠٦

(٢) فلون : باتي : « كارليل » (بالفرنسية) : « ألان كاري نيلور » كارليل والفكر

اللاتيني « (بالفرنسية) باريس ١٩٣٨

(٣) بنوا ميشال : « الدب والقهقهة : مصطفى كمال » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٤

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩٠ - ٣٩١

٥ — فما هو إذن البرنامج السياسي الذي رسمه محمد عبده لإصلاح بلاده ؟
هو أولاً برنامج بسيط جداً ، ولكنه صادر عن ميل فطري تجريبي ينحو
إلى التنظيم . يدل هذا البرنامج على أن ذلك المصلح كان يعرف كيف يلتزم بحال
الواقع والعمل ، ويعتمد عن الانسياق مع الأهواء ، والتأثر بالتصورات الجامدة أو
المذاهب الجاهزة ، ولا يعتمد إلا على دقة حدسه ، وواسع خبرته بالناس وبالأشياء .
فهو إذ يلجأ إلى بعض المعاني البسيطة ، كالوحدة والنظام والعدالة ، إنما يريد
أن يعتمد على جميع عناصر الأمة بلا استثناء : على الفلاحين والموظفين ، وعلى
رجال الدين والمدنيين ، وعلى أرباب الفكر وأرباب المال ، وعلى الخاصة والدعاء .
٦ — ولكن الإصلاح الأخلاقي يجب أن يسبق الإصلاح السياسي .
بل نستطيع أن نقول إنه لو أمكن إتمام الإصلاح الأخلاقي لاستغنينا عن كل
إصلاح سياسي . وهنا تقوم المسألة التمهيدية التي ظلت شاغلة تفكير المصلح المصري ،
وهي التربة ؛ وغايتها إعداد جيل جديد قادر على القيام بما يعهد إليه من بمث
الروح في المجتمع المصري : فقد كان ذلك المجتمع مريضاً ، وكان يفاؤه منهياراً ،
ولذلك وجب تشييده على أسس جديدة متينة^(١) .

ولكن بحثاً كهذا لا يمكن أن يكون إلا مهمة يضطلع بها حاكم قوى ، تزيه
عادل ، شجاع ؛ حاكم عالم حازم ، « أصل الرأي ، على المهمة ، رفيع المقصد »^(٢)

(١) كان الأستاذ الإمام « يائسا من ملوك المسلمين وأمرائهم ورؤسائهم من الباشوات
وأمنائهم » (« تاريخ » ج ١ ص ٩٧٧ قانون : كرومر : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ٢٢٨)
فقد أشككهم الدسائس والمطامع الشخصية وقد كتب في « العروة الوثقى » أن هذه السياسة السلبية
من التي قضت على المسلمين في الأندلس ، وفوضت سلطة الثيوقراط في الهند ، وجر نفسها التي
ساعدت الإنجليز على البقاء في مصر . وقد بين في المقال نفسه أن إعادة القوة والوحدة يمكن
أن يتم عن طريق أشياء ثلاثة : الاستبداد ، والدين ، والتربية (« تاريخ » ج ١ ص ٢٢٨ —
٢٣٠) وهو يذهب إلى أبعد من هذا فينصح بمعاينة من يحقن بلاده من الرؤساء (« العروة
الوثقى » ص ٢١٤ ، « تاريخ » ج ١ ص ٣٨٨) .

(٢) « العروة الوثقى » ص ٢١٣

دقيق الحس ، نبيل الشعور ، خبير بالناس : مثل هذا الرجل الواعي لحاجات أمته يجب أن يكون هو الرئيس المطاع والناصح الأمين والروح الصحيح لكل مجتمع إنساني .

وأول ما يطلب من صفات عند من يُندبون لخدمة الأمة هما الإرادة وقوة الشكيلة ، وهما صفتان يراهما الأستاذ الإمام من الصفات النادرة عند أكثر معاصريه^(١) ؛ ثم تأتي « الذمة » أو الإخلاص في العمل ، وروح التضحية . وإذن فينبغي الشروع في تطهير واسع يتناول أهل النفوس الضعيفة ومخترق السياسة ، والفاترين والمتخاذلين ، والمهترجين والديماغوجيين ، فيقصيهم عن مناصب الحكم والمسئولية في الدولة . ويجب في كل مجال الاتجاه إلى أهل الإرادة القوية والتصميم الحازم ، والضمير الحلي ، وإلى المخلصين الصادقين .

إن حكومة عادلة لها هذه الصفات الفاضلة ، تعطي الشعوب مثلاً للحكومة الصالحة ، وتنجيب في الوقت نفسه عن أعمق آماني الأمة المصرية . أما تمثيل الشعب في المجالس النيابية على النمط المعروف في البلاد الغربية فلا معنى له إلا إذا اجتمعت كلفة الأمة على غاية واحدة ، وإلا إذا بذل المواطنون جهودهم في سبيل المصلحة العامة . وما دامت الأمة غارقة الأوصال مشتتة الأهواء ، وما دامت أحزابها السياسية خاضعة في تصرفاتها لمآربها الشخصية ، وما دام أفراد الطوائف المختلفة يعوزهم الوعي العام ، فالتمثيل النيابي حديث خرافة ساقه الوهم^(٢) .

٧- وإذن فالحكم الاستبدادي العادل يجب ، في ذهن الأستاذ الإمام ، أن يحقق اتحاد الأمة بالإقناع أولاً ، فإذا لم يفلح فيالقوة . ومنها يكن الأمر فالرئيس المطلوب هو « مستبد يكره التناكرين على التعارف ، ويلجئ الناس إلى القراحم ،

(١) تاريخ مصر ١٩١٥ - ١٩١٦

(٢) فلون : محمد البهي : « محمد عبده ، منهج النظرية لمثل وعي قوى » . (بالألمانية)

هامبورج سنة ١٩٣٦ م ٦٨ - ٦٩

ويقهر الجيران على التناصف ؛ يحمل الناس على رأيه في مناقعهم بالرهبة ، إن لم يحصلوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة ^(١) . ويمضي الأستاذ الإمام فيقول : « يكفي لإبلاغهم غاية لا يسقطون بعدها ، خمس عشرة سنة ، وهي سن مولود يبلغ الحلم ، يولد فيها الفكر الصالح ، وينمو تحت رعاية الولي الصالح ، ويشهد حتى يصير من يصارعه . خمس عشرة سنة يثقي فيها أعتاق الكبار إلى ما هو خير لهم ولأعقابهم ، ويعالج ما اعتل من طباعهم بأنواع العلاج ، ومنها البتر والسكي إذا اقتضت الحال ... خمس عشرة سنة تحشده جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح ، من صالحين كانوا ينتظرونه ، وآخرين رهيوه فاتبعوه ، وغيرهم رغبوا في فضله فخاروه » . فإذا استقر هذا النظام الإصلاحى وثبتت في البلاد قواعده ، ولم يعد يخشى عليه أى خطر ، استطاع الحاكم أن يبيع للشعب قدرأ من الحرية ، يزيد مع الأيام . وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية ، ثم بعد سنين تأتى مجالس الإدارة « لا على أن تكون آلات تدار ، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار » : ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية . ويختتم الأستاذ الإمام مقالته هذا بقوله : « هل بعدم الشرق كله مستقيداً من أهله ، عادلاً في قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً ؟ » ^(٢) .

كتاب الرضا
والاستقلال
في السياسة

٨ — وقد أكد الأستاذ الإمام ، في مذكراته عن الحركة العراقية ، أهمية التربية القومية التي تقضى على أسباب التنافر والانقسام بين أهل الوطن الواحد ، وتبث الثقة بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التصحيحات لخير الوطن . فقال :

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩٠ — فاقن ما يقوله محمد عبده هنا بما يقوله الفيلسوف الألماني ولفته في كتابه « نداء إلى الأمة الألمانية » ، إذ تبنى الفيلسوف قيام مستبد مرغوم فوته على أن يكونوا ألمانين صالحين (سناله : « الفكر الألماني » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ص ٩٥) .

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩١

« كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، وبصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهبهم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتدال عليها في دفع غائل ولا في مقاومة صائل . وعلى ولي أمرها أن يتدبّر فيها قبل كل عمل يتهذي بها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها في نظرها ، ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها : عند ذلك تكون ينبوع سعادته في السلم ، وسياحه المنيع لصده عدوه في الحرب »^(١) .

٩ — ما كان الشعور الديني القوي عند الأستاذ الإمام ليجور قط على شعوره الوطني الرفيع . وإن وطنية الرجل المصري الصميم ، تلك الوطنية التي حياها كرومر نفسه في كثير من المناسبات^(٢) ، هي عبارة عن الشعور الخي بوجود اتحاد المصريين وتعاونهم جميعاً ، بلا تفریق من حيث الدين ، على القيام برسالة التمدن الروحي الصحيح والإصلاح الأخلاقي القويم^(٣) . وما هو جذير بالله كرهنا أن الشيخ المصري رأى حين كان منفياً في سوريا أن بعض الصحف العربية شرعت في مهاجمة « بطرس باشا غالي » وكيل وزارة العدل المصرية حينئذ ، متهمّة إياه بمحاباة الأقباط في المناصب الحكومية . فأنبرى الشيخ للدفاع عن وكيل الوزارة القبطي^(٤) ؛ وأخذ ينبه تلك الصحف إلى وجوب التريث فيما تكتب ، والتمييز بين ما يكون باعته الفور الشخصي ، وبين الأحكام العامة التي تطلقها على طائفة أو حزب أو دين أو أمة بأسرها . ثم أوضح أن أقباط مصر إنما يشعرون نحو وطنهم بمثل شعور مواطنيهم المسلمين بلا اختلاف ، وزاد على ذلك بأن الأقباط قد سلكوا في

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٢٦٥

(٢) انظر « تقارير لورد كرومر عن مصر » للسنوات ١٩٠٤ ، ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ ؛ وانظر أيضاً : كرومر : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ٢٢٨

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ١١٧

(٤) « تاريخ » ج ١ ص ١١٧

تاريخ مصر كله ، مسلكتاً حميداً ، وأثبتوا أنهم حراس أمناء على الاقتصاد المصري^(١) .

١٠ — ما كتبه الشيخ إبان نفيه في باريس لا يحتاج إلى تعليق : « كنا نعلم أن جميع المسلمين ، وعموم الوطنيين ، يرون من فروض ذمتهم السعي في معاكسة سير الإنجليز وإقامة الموانع في طريقهم بقدر الطاقة ، قياماً بما يوجبه الدين والوطن ... فإن الشريعة الإلهية والنواميس الطبيعية في كل ملة وكل قطر من أقطار الأرض تطالب كل شخص بصيانة وطنه والدود عن حوزته ، وتبيح الموت دونه ، بل توجبه في مدافعة الباغين عليه » : فإن « المدافعة عن الوطن أمر طبيعي وفرض معاشي ، يكاتف في دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يمدح القائمون به ولا يُنتق عليه في أدائه » اللهم إلا لبيان الفرق الشاسع بين المخلصين والمخائنين^(٢) . « ولنا نعتي بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو ضمن نخس أو غير نخس — وكل من تباع به البلاد فهو يخس — بل خائن الوطن من يكون سبياً في خطوة تخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قداماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر وعلى أي وجه انقلب . القادر على فكر يبدبه أو تدبير يأنيه لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن » . ويستحث القارئ المصري بني وطنه بهذه العبارات : « يا أيها المصريون . هذه دياركم وأموالكم وأعراضكم وعقائد دينكم وأخلاقكم وشرعكم ، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاساً ... ولم يبق لكم شيئاً إلا الحرمان من خدمة أوطانكم التي طلبنا دافعتم عنها في الأيام السابقة ... فإذا تخشون منه ؟ ... أأنتم واقعون بسكونكم فيما تخافون منه ... وإن زدتم الخضوع زادكم

(١) تاريخ مصر ج ٢ ص ٣٦٢

(٢) العروة الوثقى ص ٥٠٣

عدوكم خساراً وأوسعكم خراباً ودماراً . وإن رسخت قدم العدو بينكم لا يبقى فيكم
غنى إلا افتقر ولا عظيم إلا احتقر . وإن شئتم فانظروا مستقبلكم في مراة حاضركم ،
واقراوا حالكم في تواريخ من سبقوكم ^(١) .

وعلى الجملة كان الأستاذ الإمام ، في آن واحد ، عدواً للسيطرة الأوربية ،
وعدواً لظلم الحكومات الشرقية ^(٢) . ولا ريب أن الوطنية للمستنيرة العميقة ،
البعيدة عن الديماجوجية السطحية العامة ، هي الفكرة الموجهة لنشاطه السياسي
كله . وقد كان الفيلسوف المصلح حقاً أول مفكر في مصر الحديثة ، استطاع أن
يمثل هذه الفكرة تمثيلاً قوياً سليماً .

(١) « العروة الوثقى » ٥١٥ — ٥١٦

(٢) انظر رسالة الأستاذ الإمام إلى مسيو دو جرنفيل في ديل هذا الكتاب .

الفصل السابع

الإمام وتعدد الزوجات

١ - كانت حركة الإصلاح التي حمل لواءها الأستاذ الإمام ترمي إلى تقويم الفساد الذي طرأ على الأخلاق في العالم الإسلامي عموماً ، وفي المجتمع المصري خصوصاً . وإذ كانت الأسرة عماد المجتمع ، فقد اتجه - رحمه الله - إلى إصلاح نظام الأسرة المصرية ؛ فكانت مشكلة تعدد الزوجات من المشكلات التي حاول حلها حلاً يلائم الإصلاح المنشود ، مع مطابقتها لروح الشرع الإسلامي . وهاك بيان ذلك :

٢ - من المعلوم للناس أن الإسلام أباح تعدد الزوجات ، وأن القرآن حدد عددهن بأربع إذ قال : « وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ . فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ . ذَلِكَ أَذْنَى أَلَّا تَعُولُوا » (١) . فالقرآن إذا أخذ على ظاهره ربما فهم منه ما يخالف اتجاهه نحو الوحدة في الزوجية . وهذا ما صرح به جمهور المفسرين ، وغير واحد من الباحثين من أهل الأديان الأخرى .

٣ - لكننا سنرى أن الأستاذ الإمام يفسر هذه الآيات تفسيراً لا يخلو من طرافة ، وهو على كل حال يدل على نزعة راسخة في التجديد الديني ، وميل قوي إلى مطاوعة الشعور الأخلاقي . قال الإمام في دروس التفسير :

إن القرآن إنما نص على تعدد الزوجات في معرض الكلام على حقوق اليتامى

(١) القرآن • سورة النساء ، آية ٣

والنهي عن اغتصاب أموالهم ولو بواسطة الزوجية . فثبت القرآن المسلم إلى أنه إذا خاف من نفسه أن يأكل أموال الزوجة البتية ، وجب عليه حينئذ ألا يتزوج بها ، إذ أن الله أحل له أن يتزوج بغيرها من واحدة إلى أربع . ثم عاد القرآن فقرر أنه إذا خاف المسلم ألا يعدل بين الزوجتين ، أو بين الزوجات ، فقد حق عليه أن يلتزم زوجة واحدة .

٤ — وصرح الأستاذ الإمام بعد ذلك بأن الذي يباح له أن يتزوج أكثر من واحدة ، إنما هو الرجل الذي وثق من نفسه أن يقوم بالعدل الذي أوجبه الله بحيث لا يشك ولا يتردد ، ولا يظن عدم القدرة عليه .

ثم أشار إلى أن القرآن يقرر في آية أخرى من السورة نفسها حكماً آخر إذ يقول : « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ »^(١) . ورجح أن يكون المقصود هنا هو النص على أن ميل القلب إلى واحدة من النساء وإثارة على غيرها ، أمر يعسر فيه توخي العدل ، إذ لو لم يكن هو المقصود لكان مجموع الآيتين مستجماً منع التعدد إطلاقاً .

ثم قال الإمام مجملآ رأيه في تلك المسألة بما لا يوضح بعده : إن من تأمل الآيتين — يعني آية « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ » وآية « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ » — عليم أن « إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضيق ، كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لاحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل والأمن من الجور »^(٢) .

٥ — أضف إلى هذا أن قانون الميراث الذي شرعه الإسلام يدل — في نظر محمد عبده ومدرسته — على أن الأصل هو الزواج بامرأة واحدة : فإن الإسلام يجعل حظ الذكر مثل حظ الأنثيين في الميراث . ومع أن الرجل لا ينقص نصيبه

(١) « النساء » آية ١٢٩ (٢) تفسير المنار ٤ ج ١ ص ٣٤٨ — ٣٤٩

من إرث امرأته بحال من الأحوال ، فإن من ترك زوجين ، أو ثلاثاً أو أربعاً ، كان لمن جميعاً نصيب الزوج الواحدة ، فلا تطرد فيهن قاعدة « ولذكر مثل حظ الأنثيين » . ولعل حكمة الشرع في ذلك أن ينفق الرجل على نفسه وعلى امرأة يتزوجها . فلو كان من مقاصد الشريعة الإسلامية أن يتزوج الرجل أكثر من امرأة ، لجعلت للذكر من الأولاد أكثر من حظ الأنثيين ، ولجعلت للزوجين أو للزوجات أكثر من حظ الزوج الواحدة : فهذا أيضاً دليل ، في نظر الإمام ومدرسته ، على أن التعدد غير مقصود في الإسلام . وإذا كان الشرع أباحه فلضرورة تسوق إليه ، وبشروط تقيده ، وتجعله من الأمور النادرة التي لا تدخل تحت الأحكام العامة^(١) .

٦ — إذا كان الأمر كذلك فكيف تُفسر إباحة الإسلام مثل هذا التعدد وما المصلحة منه ؟

يجيب الأستاذ الإمام في دروس التفسير بقوله : « كان للتعدد في صدر الإسلام فوائد : أهمها صلة النسب والصهر الذي تقوى به العصبية ، ولم يكن له من الضرر مثل ماله الآن ؛ لأن الدين كان متمكناً في نفوس النساء والرجال ، وكان أذى الضرر لا يتجاوز ضررتها . أما اليوم فإن الضرر ينقل من كل ضرة إلى ولدها ، وإلى والده ، وإلى سائر أقربائه ؛ فهي تغري زوجها بهضم حقوق والده من غيرها ، وهو — بحماقته — يطيع أحب نساءه إليه ، فيذب الفساد في العائلة كلها »^(٢) .

٧ — وقبل دروس التفسير بئيف وعشرين سنة كتب الشيخ محمد عبده نفسه في « الوقائع المصرية » مقالاً تحت عنوان « حكم الشريعة في تعدد الزوجات » قال فيه : « أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة ، إن علمَ

(١) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٤٢٦ — ٤٢٢

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩

من نفسه القدرة على العدل بينهما . وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة ^(١) .
ثم قال في المقال نفسه : « إن هذا الإلزام بالعدل أمر حتى لا يحتمل تأويلاً .
فكيف يسوغ لنا الجمع بين نسوة لا يحملنا على جمعهن إلا قضاء شهوة فانية ،
واستحصال لذة وقتية ، غير مباليين بما ينشأ عن ذلك من الفساد ، ومخالفة الشرع
الشريف ؟ » ^(٢) .

٧ - وبعد أن قص الشيخ شيئاً مما هو مشهور من المآسي المفزعة والفساد
الألمية التي تحيق بالمجتمع المصري نتيجة تعدد الزوجات قال : « فهذه معاملة غالب
الناس عندنا ، من أغنياء وفقراء في حالة التزوج بالتعددات ، كأنهم لم يفهموا
حكمة الله في مشروعيته ، بل اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة واستحصال اللذة لا غير
وغفلوا عن المقصد الحقيقي منه ؛ وهذا لا يجيزه الشريعة ولا يقبله العقل . فالإلزام
عليهم حينئذ ، إما الاقتصار على واحدة ، إذا لم يقدروا على العدل كما هو مشاهد ،
عملاً بالواجب عليهم بنص قوله تعالى : فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة - وإما أن
يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل ، وحفظ
الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من العوائل التي تؤدي بهن إلى الأعمال
غير اللائقة ؛ ولا يحملوهن على الإضرار بهن وأولادهن ؛ ولا يطلقوهن إلا لدواع
ومقتضى شرعي ، شأن الرجال الذين يخافون الله ويؤثرون شريعة العدل ،
ويحافظون على حرمان النساء وحقوقهن ، ويعاشرونهن بالمعروف ، ويقارقونهن
عند الحاجة » ^(٣) .

٨ - ولقد صرح الأستاذ الإمام أخيراً في دروس التفسير بتصريحات بليغة
خطيرة ، ولها دلالتها على نزعة في الإصلاح . قال رحمه الله : إن من تأمل

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ٤ ج ٢ ص ١٢٥

(٢) تاريخ ... ج ٢ ص ١٢٧

(٣) تاريخ ... ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١

ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد « جَزَمَ بأنه لا يمكن لأحد أن يرى أمة فشا فيها تعدد الزوجات »^(١) . وسبب ذلك بين عند العقل وعند التجربة : فإن مفسدة التعدد تنتقل — كما هو المشاهد — من الأفراد إلى البيوت ، ومن البيوت إلى الأمة بأسرها .

والأستاذ الإمام يبيب أخيراً بعلماء المسلمين — خصوصاً الحنفية منهم الذين يبدم الأمر — أن ينظروا إلى هذه المسألة بعين الاعتبار . فهم لا ينكرون أن الدين إنما جاء لمصلحة الناس ، وأن من أصوله منع الضرر والضرار : فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه زمن قبله ، فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على مقتضيات الحال الحاضرة ، جرياً على قاعدة « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح »^(٢) .

٩ — وجملة القول أن الأستاذ الإمام كان ينكر أشد الإنكار تعدد الزوجات ، إذ كان يعلم ما ينتج عنه من فساد في العلاقات الزوجية التي تقوم على نظام يمحو الثقة بين الرجل والمرأة ، ويوغر صدور الضرائر بالأحقاد ، وينقل جرائم العداوة منهن إلى أبنائهن وبناتهن وعشيرتهن — ولم يكن يخفى على الأستاذ الإمام مبلغ الأضرار التي تلحق بمجتمع يسود التباغض أفراداً وبيوتاً وأسراته ؛ وكان يشفق على أمته من ضعة المكانة التي تنزل إليها الترية إذا بقيت على ذلك الأساس . فلم يكن بدعاً أن يرى ذلك المصلح في الإكثار من الزوجات خروجاً عن جوهر الشريعة الخالصة ، على ما فيه من مطاوعة الهوى ، واستفراغ شهوات البدن^(٣) ، والليل مع النزوات الحيوانية ، التي تنكرها الأخلاق الإنسانية العليا ، وينبؤ عنها الضمير الحى السليم .

(١) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٥٠

(٣) راجع « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٩٣٥

الباب الرابع
أشعة الأستاذ الإمام



الفضل الأول

مدرسة الإمام في مصر

قد خططنا للمعالي مضجعا ودفنا الدين والدنيا معا
قرأت هذا البيت لأول مرة منذ نحو عشرين عاماً ، منقوشاً على مقبرة الشيخ
محمد عبده ، قرأت فيه تصويراً صادقاً لعظم الخسارة التي استشعرها المصريون
جميعاً حين فقدوا تلك الشخصية الكبيرة في شهر يوليو سنة ١٩٠٥ ، وقلت في
نفسى : لم يكن الشاعر مغالياً في وصف الفجعة بموت الأستاذ الإمام ، فقد اجتمعت
للرجل مواهب نادرة جعلت منه بحق إماماً في الدين والدنيا معاً .
ولكنى أنكرت من الشاعر نعمة اليأس السارية في الشطر الثاني من
البيت ، وقلت : لم يمت من خلف سيرة مثل سيرة ذلك الإمام المصلح الحكيم ،
ولم يمت من كان له تلاميذ نابھون مثل قاسم أمين ، وسعد زغلول ، ورشيد رضا ،
ومصطفى المراغى ، والأحمدى الظواهري ، ومصطفى عبد الرازق .

ففي مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت
تقلب البصر في الظلام السكثيف تتلصص بصيصاً من نور ، وتنتطلع إلى رائد
يرشدها ويهديها سواء السبيل . وسرعان ما وجدت رائدها في شخص رجل قد
زانت الحكمة وصقلته الثقافة وحسنته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجيج
المأطفة وعزمة الشباب ؛ رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ، ويؤلف
بين العلم والدين ، ويعيش لأمنه قبل أن يعيش لنفسه وأسرته ، وبالإجمال رجل
يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً يعهد الناس لها نظيراً بين
أصحاب الطرايش ولا يسي المئاتم والقفاطين .

التفت الشيبية حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفنية أقدر الناس على إثارة الشباب لتحقيق المبادئ العالية ، وحفزهم إلى بذل الجهود لتوخي الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء ، وتصفية القلوب من زيف المعتقدات .

واستطاع الإمام أن يطبع في نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على التقليدين ، وحاول أن يثبت في نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعي وإتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .

✓ وحاول الإمام أن يوفق بين منهج التعاليم الإسلامي التقليدي وبين المناهج الجديدة المقتبسة من الغرب ، فقامت بين المدرستين المتعارضتين ، مدرسة المجددين ومدرسة المحافظين ، مدرسة ثالثة قوامها صفوة تلاميذه . وبفضل ما كان للأستاذ من مكانة سامية نهياً لهؤلاء ، أن يقرروا المبادئ الجديدة من أذهان شعب لم يكن له عهد بها من قبل^(١) . والواقع أن المفكرين المصريين قبل محمد عبده لم يكن أمامهم مثل واضح أو هدف مرسوم . فمن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول إنه هو الذي أمدَّ التفكير المصري بالوحدة والانسجام وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وأنه هو الذي استطاع بقوة شخصيته وكتاباتاته أن يكون مصدر وحى لرجال السياسة والاجتماع والدين والفلسفة في مصر^(٢) . فنشأت بفضلله أربع مدارس مهمة . اجتماعية وسياسية ودينية وفلسفية ، وجميعها تسير على نهجه وتستهدف غاياته .

(١) محمد حسين هيكل : « في أوقات الفراغ » ص ١١٦

(٢) جب : « دراسات في الأدب العربي المعاصر » في « مجلة مدرسة الدراسات

الشرقية » م ٤ (لندن ١٩٢٨) ص ٧٥٧ - ٧٥٨

١ — المدرسة الاجتماعية : فاسم أمين :

نقول أولاً المدرسة الاجتماعية . ونحب أن نلاحظ أن الأستاذ الإمام كان من أشد الناس حرصاً على تثقيف الفتيات المسلمات تثقيفاً يعينهن على أداء رسالتهم في نهضة البلاد الإسلامية . وكان يرى أن الإسلام في حقيقته يؤيد مساواة المرأة بالرجل في الحقوق ، وأنه إذا كان بعض المسلمين يسيئون إلى المرأة أو يهملون شأنها ، فما ذلك إلا نتيجة جهل بأهداف الشريعة السمحاء^(١) .

إننا إذا نظرنا مثلاً في تعدد الزوجات الذي أباحه القرآن تبيننا أنه أجاز لبعض ضرورات تاريخية لم يعد لها مبرر الآن . والواقع أن هذه الإباحة تكاد تكون في حكم التحريم ، لما تتطلبه من شروط يتعذر الوفاء بها من الناحية العملية . ولو تعمقنا دراسة الأصول الدينية ، ونفذنا إلى مقاصد الشريعة الكريمة اتضح لنا أن الإسلام يؤيد مبدأ الزوجة الواحدة ويعد المثل الأكمل للحياة الزوجية^(٢) .

وجملة ما دعا إليه الأستاذ الإمام بهذا الصدد أن نتناول تطبيق الشريعة الإسلامية ببعض التعديل الذي يلائم روح العصر ، حتى تفيح المرأة المسلمة فرصاً طيبة للثقافة والتعليم : فإن من الجرم الصارخ أن ندع النساء المسلمات حبيبات ذلك السجن الضيق ، سجن الجهل والجور والجمود ، وهن اللاتي يأخذن على عواتقهن أشق تبعات الحياة القومية ، أعنى تربية الأبناء وإعدادهم لكي يكونوا مواطنين صالحين .

وإذا كان محمد عبده لم يستطع أن يحقق ذلك الإصلاح الاجتماعي الذي كان يصبو إليه فقد تعهده أحد أصدقائه ومريديه الأخيار : « قاسم أمين » ، ونهض

(١) انظر هنا : « الإمام وتعدد الزوجات » ص ١٩٨ .

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩ .

بالدعوة إليه في حاسة لا تفتر ، حتى أصبح اسمه علماً على حركة تحرير المرأة في مصر^(١) .

وقد لقي قاسم أمين — كما لقي محمد عبده — أشد المعارضة من المحافظين المتزمطين الذين يعتقدون أن كل تجديد ضرب من الإلحاد والمروق من الدين .

ونظر قاسم أمين في العيوب والآفات التي يروح المجتمع المصري تحت عبثها ، فوجد أن مرجع ذلك إلى أن نصف الأمة قد انتابه الشلل التام في الحياة الاجتماعية ، شلل سببه الجهل والتأخر اللذان قيدت بهما المرأة عندنا . وحرص قاسم أمين على أن يبين أن الإسلام ، خلافاً للوهم الشائع ، لم ينظر إلى المرأة نظرة مهانة أو ذرابة ، بل رفع من قدرها وأعلى من شأنها . وإذا كانت المرأة قد عانت شيئاً من الظلمة في المجتمع الإسلامي ، فليس الإسلام في بساطته الأولى بمسئول عن ذلك ، وإنما المسلمون في العهود الأخيرة هم وحدهم المسئولون^(٢) .

وخلاصة الإصلاح الذي أراد قاسم أمين للمرأة المصرية أمران : يتصل الأول بالعادات أو العرف الذي تعامل المرأة بمقتضاه وينظر به إلى تعليمها وتربيتها . والثاني نداء إلى رجال الدين أن يراعوا مقتضيات العصر الحديث ومطالبه ، وأن يتحرروا في تطبيقهم لقوانين الشريعة من فهم النصوص على ظواهرها^(٣) .

على أن تربية المرأة تربية تهيئها لأن تشغل مكاناً لائقاً في المجتمع المصري يراها قاسم أمين واجباً وطنياً فضلاً عن كونها فرضاً شرعياً : فقد ذهب استقلال مصر وطمع فيها الغربيون . ولم يكن أمام المصريين من سبيل لمقاومة الغاصبين

(١) انظر : أحمد شاكي : « قاسم أمين » (مجموعة « أعلام الإسلام » القاهرة سنة ١٩٤٤) .

(٢) قاسم أمين : « المصريون » (بالفرنسية) القاهرة سنة ١٨٩٤ من ١١٩ مع ١٣٣ مع .

(٣) قاسم أمين : « تحرير المرأة » (الطبعة الثالثة من ١٨٩٦ — ١٩٢٢) .

إلا إذا استمسكوا من الداخل بتربية قومية جديدة ، وليس من سبيل إلى تربية الأمة حتى تربي المرأة كما يربي الرجل ، لتخلق الجيل الجديد .

لم يكن لصوت قاسم أمين صدى عالٍ في حياته . ولكن هذا الصوت سرعان ما جلبلج في الحياة الاجتماعية المصرية ، وأخذت الدعوة إلى نهضة المرأة تشغل مكانها البارز على صفحات المجلات والجرائد والكتب ، فجاهرت « يا حنة البادية » بالدعوة إلى ذلك ، وشرعت في تأليف كتاب عن « حقوق النساء »^(١) . وآمن رجال الفكر أن نهضة البلاد مرهونة بتقدم المرأة وتمكينها من المشاركة في شؤون المجتمع بأوفر نصيب . وظهرت جريدة « السفور » التي ألحّت على ضرورة تنقيف النساء وتحريرهن . وهكذا شاهدنا المرأة المصرية سنة ١٩١٩ في طليعة الثوار تنادي بأعلى صوتها بحق وطنها في الحرية والاستقلال .

٣ — المدرسة السياسية : سعد زغلول :

أما المدرسة السياسية التي تنتمي إلى الأستاذ الإمام فقد تحدث عنها اللورد « كرومر » — وقد كان يحكم مركزه السياسي على بيئة من دخائل الأحزاب السياسية — فقال في تقريره الذي أذاعه سنة ١٩٠٦ ، بعد انقضاء عام على وفاة الأستاذ الإمام : « إلى جانب أولئك الذين كانوا يعملون الوطنية حرفة لهم ، هنالك فريق من المصريين ، يزيد عددهم عاماً بعد عام ، ولم ينوّه بهم الناس إلا قليلاً : هؤلاء أنصار الشيخ محمد عبده . إنهم لا يفتنون وطنية عن غيرهم عن ينتمون إلى مدرسة تختلف عنهم في مذهب النظر ومنهج العمل ... »^(٢) لقد تبيّنت

(١) لا ووست : « تطور الحالة الاجتماعية للمرأة المسلمة في مصر » ، في مجلة « أفريقيا الفرنسية » عدد ٣ سنة ١٩٣٥

(٢) يسير اللورد كرومر هنا إلى « الحزب الوطني » الذي ترعّمه مصطفى كمال (انظر مجلة « أبو ظفارة » مارس ١٩٠٦ وأيضاً « النصار » ١٠ من ٧٧٠ — ٧٧٣) .

من طول اتصال بهم أن هدفهم إصلاح النظم الإسلامية دون المساس بالدعائم التي تقوم عليها العقيدة . إنهم وطنيون حقيقيون ، بمعنى أنهم يعملون جادين لخدمة إخوانهم في الوطن والدين . على أنهم لا يمتنون بصلة إلى الجامعة الإسلامية ؛ ويجاهدون لإشراك بلادهم في تقدم المدنية الأوروبية . وعندى أن الرجاء العظيم في ازدهار القومية المصرية ، بأقوى معناها وأقربه إلى الواقع ، معقود على أنصار هذه المدرسة ^(١) .

لقد تحققت نبوءات كرومر حين أصبح على رأس هذه المدرسة أقدم تلاميذ الإمام ، وهو سعد زغلول ^(٢) . ولما نطمع هنا في سرد تاريخ حياة ذلك النابغة المصري ، وإنما نكتفي بأن نحيل إلى كتاب قيم ظهر منذ سنين خضته به كاتب مصري كبير ^(٣) . ونود أن نضيف هنا أن « سعد زغلول » كان التلميذ المقرب للأستاذ الإمام ، وأنه كان معروفاً بصدق نزغته الوطنية ، وأنه نهج في السياسة المصرية على نهج أستاذه محمد عبده ^(٤) .

تولى سعد زغلول وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٠٦ ، فاهتم بشؤون التعليم والثقافة على وجه العموم ، وحرص على نشر اللغة العربية ، وتعميمها في المدارس المصرية على وجه الخصوص .

ولما أنشئت « الجمعية التشريعية » في سنة ١٩١٢ تقدم لانتخاباتها في دائرتين ونجح فيها معاً ، ثم انتخب وكيلاً للجمعية التشريعية ، « فكان وجوده بجانب الأعضاء مؤذناً بروح ديموقراطية جديدة ، وكانت مساجلاته في الجمعية مؤذنة

(١) كرومر : « تقرير عن مصر لسنة ١٩٠٦ » (بالإنجليزية) إبريل سنة ١٩٠٧ ، ص ٧ ؛ انظر أيضاً « محاضر الجلسات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٠٨ م ١٠٠ ؛ وأيضاً : ألكساندر : « الحقيقة حول مصر » (بالإنجليزية) لندن ١٩١١ م ٨١ — ٨٢ .
(٢) انظر : سير ووالد ستورز : « شرقيات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٧ م ٥٤ .
(٣) عباس محمود العقاد : « سعد زغلول » القاهرة سنة ١٩٣٩ .
(٤) انظر عن علاقة سعد زغلول ومحمد عبده : « المنار » م ٣٢ ص ١٨ .

بتطور جديد في الأمة ؛ وكان وجود سعد الوزير القدير في صفوف النواب مؤذناً للحكومة أن كرسي النيابة والمعارضة ليس أقل شرفاً ولا قدراً من كرسي الوزارة والحكم ، وأن العهد الذي كانت الحكومة فيه ترى غضاضة من مجلبتها بخطتها ، ومناقشتها في تصرفاتها ، والخشية أمام سلطانها ، قد ولى وأدبر ، وأن عليها أن تحسب للرأى العام حساباً ، وأن تفهم أنها مسؤولة عن تصرفاتها »^(١) .

وقد ظل سعد زغلول يجاهد في ميدان النيابة ، حفاظاً على حقوق الأمة وكرامتها ، إلى أن انتهت الحرب العالمية الأولى ، وعقدت الهدنة ، فتقدم الصفوف مطالباً المحتلين المتعطرسين بأن يبروا بوعودهم المتكررة في الجلاء عن مصر ، ومنادياً المصريين للتقسيم على أنفسهم بأن يكونوا كتلة واحدة ، تعمل لصالح الوطن دون سواه .

وقاد سعد زغلول ثورة سنة ١٩١٩ ، فوجهها في سبيل الإصلاح والسعى إلى تحقيق هذه الوحدة ، فلم تكن أشق العقبات عن بذل الجهود لشد الهوة التي أرادها المستعمرون ، للفصل بين الأقباط والمسلمين ، وللتفريق بين الإقطاعيين والفلاحين .. — وبفضل سعد زغلول وشعوره العميق بمصريته ، التفت الشعب المغلوب حول فكرة واحدة هي فكرة الوطنية ، وآمن بعقيدة راسخة هي الأمة المصرية^(٢) .

وإذا كان سعد قد استحق بجهاده أن يلقب بلقب « بطل الاستقلال »^(٣) فقد كانت سيرته مثلاً في الاعتداد بالكرامة الوطنية ، والنضال من أجل العزة القومية .

(١) من حديث إيهي الدين بركات (باشا) نشر في « الأهرام » في ٢٤ أغسطس

سنة ١٩٤٠

(٢) انظر : مصطفى لطفى المنفلوطي : « النظرات » ج ٣ ص ٢١٦

(٣) انظر : أحمد حسن الزيات : « وحى الرسالة » ص ٢٥٣

٣ - المدرسة الربيعية : الأستاذ الطواهرى :

الأحدى الطواهرى أحد ثلاثة من كبار تلاميذ الأستاذ الإمام ، الذين أسندت إليهم مشيخة الأزهر في النصف الأول من القرن العشرين ، والآخران محمد مصطفى المراغى ، ومصطفى عبد الرازق .

لقد خلف الطواهرى أكثر من أثر في مختلف نواحي الفكر الإسلامى ، إبان الثلث الأول من هذا القرن ، وهو العصر الذى نشأ فيه عالمًا أزهرياً شاباً ، ثم عضواً بهيئة كبار العلماء ، رئيساً لهذه الهيئة عندما صار شيخاً للأزهر سنة ١٩٢٩ . لذلك سأقتصر على ما تجلّى لنا في سيرة الرجل وما تميز به في جهاده من غيرة على الإسلام بوجه عام ، وغيرة على الأزهر بوجه خاص ^(١) .

أما اهتمام الطواهرى بالدعوة الإسلامية عامة فيتجلّى في كتابه « العلم والعلماء » ^(٢) . وقد ردّد فيه صاحبه تعاليم الإمام في الدعوة إلى إصلاح الأزهر والمطالبة بضرورة تطور التعليم فيه ، وفقاً لحاجات العصر وتقدم المعرفة . فليس بدعاً أن يرى المؤلف - وهو تلميذ الأستاذ الإمام ^(٣) - يحاول « الجمع بين وجهة النظر الإسلامية والإحساس بفائدة ما يأتى من مصادر أخرى » ، كما قال عنه المستشرق « زاكس » ، وأن يدعو المسلمين إلى أن يأخذوا لا عن الغرب لحسب ، بل عن الصين واليابان أيضاً ، كما يلح على وجوب تطهير الإسلام من الخزعبلات والعوائق التى تقوم في سبيله ^(٤) . وفي هذا الكتاب نجد الطواهرى يوسع دائرة دعوته الإصلاحية ،

(١) انظر : مثالا لنا عن « الشيخ الطواهرى » نشر في « الأهرام » بتاريخ ١٣ مايو

سنة ١٩٤٩

(٢) الطبعة الأولى ، طبع سنة ١٩٠٤ ، الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٥

(٣) المؤلف نفسه يذكر الأستاذ الإمام صراحة ، ويدعو الأزهريين إلى « رسم خطاه

» « العلم والعلماء » الطبعة الثانية ١٩٥٥ من ٢٧ ، ٤٣ ، ١٣٦ ، ٢٥١) .

(٤) انظر مقال « الأزهر » في « موسوعة الإسلام » (الفرنسية) في

باب المراجع .

متجاوزاً الحدود المصرية ، نازعاً إلى إصلاح أشمل وأخطر بالقياس إلى ما كان معروفاً في ذلك الحين : فقد مدَّ بصره إلى العالم الإسلامي بأسره ، ودعا إلى عقد مؤتمر إسلامي عام يلتزم كل سنة في إحدى عواصم البلاد الإسلامية ، ليتشاور فيه مندوبو تلك البلاد في أحوال المسلمين ، وما ينبغي عمله لجمع كلمتهم وبث روح التعاون بينهم ^(١) .

ويحذر هنا أن ننوء عن سبق الطواهي إلى إيفاد البعث المصرية إلى بلاد الصين والحبشة والسكوتو وغيرها ، لنشر الإسلام وتمكين تعاليمه في نفوس الناس هناك . وقد كان يرى « أن أفضل ما تنفق فيه أوقاف المسلمين الخيرية هو هذا الباب ، فهو أقرب إلى مقاصد الواقفين » ^(٢) .

ومن هذا القبيل سعيه إلى استحضار بعوث من تلك البلاد إلى مصر لتلتقي تعاليم الإسلام في الأزهر ، فيكون أعضاؤها بعد عودتهم رسل الهداية في بلادهم . وقد كتب إليه بهذا الصدد « محمد شاه كوجين » العالم الصيني بالأزهر بتاريخ ٣ مايو سنة ١٩٣٣ يقول : « لقد شملت الطلاب الصينيين من أول وجودهم بمصر بعناية عظيمة كان لها أعظم أثر في تشجيعهم وكال أنجاهم نحو الغرض الذي قدموا من أجله . ولا تزال هذه العناية تتجلى من حين لآخر ، وكان من أثرها تقرير فضيلتكم بإنشاء رواق للصينيين بالأزهر . . . وسيكون أعظم مظهر اشكرنا لفضيلتكم كمال الاجتهاد الذي به نبأغ رضاكم ، ونحقق أمل مسلمي الصين في هذه البعثة » ^(٣) .

(١) راجع « العلم والعلماء » القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٨ — في يونيو سنة ١٩٢٦ دعا الملك عبد العزيز بن السعود إلى عقد المؤتمر الإسلامي في مكة ؛ فاستطاع الشيخ الطواهي وهو رئيس وفد مصر في المؤتمر — أن يكون واسطة العقد بين المؤتمرين ، وأن يكون رسول سلام وتوفيق بين المتنازعين في موضوع الحرية المذهبية في أرض الحجاز (« تقرير عن أعمال مندوبي مصر في مؤتمر مكة الإسلامي » محفوظ بوزارة الخارجية المصرية) .

(٢) طر الدين الأحمدي الطواهي : « السياسة والأزهر » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٣٠٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

وفي سبيل نشر الدعوة الإسلامية أنشأ الطواغرى مجلة « نور الإسلام » التي أطلق عليها فيما بعد اسم « مجلة الأزهر »^(١). ولهذا الغاية أيضاً ، وسعيًا إلى جمع كلمة المسلمين فيما وراء البحار ، وجه الشيخ إلى مسلمى جاوة وما جاورها منشورًا يدعوهم فيه إلى حسم ما شجر بينهم من خلاف ديني^(٢).

وفي سنة ١٩٣٠ — في عهد مشيخة الطواغرى — أعيد تنظيم الأزهر ، فأنشئت الكليات الأزهرية الثلاث : كلية اللغة العربية ، وكلية الشريعة ، وكلية أصول الدين . وفي سنة ١٩٣٣ صدر في عهده أيضاً نظام التخصص ، وغبرت مناهج التعليم ، لكي تتماشى مع التقدم العلمى الحديث . وبذلك دخلت الأزهر دراسات لم يكن للأزهر بين عهديهما من قبل ، كالفئات الأجنبية ، من شريعة وغربية ، والاقتصاد السياسى ، والقانون الدولى الخاص ، وأصول القوانين ، ووسائل الدعوة الدينية ، والخطابة والإلقاء والمناظرة ، وعلم النفس ، والتربية^(٣).

* * *

٤ — المدرسة الفلسفية : مصطفى عبد الرزاق :

ينتسب مصطفى عبد الرزاق إلى أسرة مصرية عريقة اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم ، ومشاركتهم مشاركة فعلية في خدمة القضية الوطنية .

وقد تلقى الشيخ مصطفى دروسه في الأزهر ، ونال شهادة العالمية سنة ١٩٠٨ . ثم سافر إلى فرنسا والتحق بجامعة لها ، وأتم تعليمه فيها ، وعاد إلى مصر سنة ١٩١٥ بعد أن نال حظًا موفورًا من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيرًا عامًا للأزهر ، ثم

(١) محمد أبو العيون : « الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٩ ص ١١٥

(٢) نثر الدين الأحمدي الطواغرى : « السياسة والأزهر » ص ٣٢٠

(٣) محمد أبو العيون : « الجامع الأزهر » ص ٥٠

مفتشاً في المحاكم الشرعية ، ثم أستاذاً للفلسفة الإسلامية في « الجامعة المصرية » سنة ١٩٢٥ ، ثم وزيراً للأوقاف مرتين ، واختير أخيراً شيخاً للأزهر ، وتوفي في فبراير سنة ١٩٤٧^(١) .

كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته^(٢) . فقد « جمع بين القديم والحديث ، والإسلامي وغير الإسلامي ، والشرقي والغربي ، ثم تمثل كل أولئك في قلبه الكبير وعقله الراجح ، وخرج به إلى الناس في صورة لا عهد لهم بها من قبل : صورة هي من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه »^(٣) . وظل الرجل وفياً لروح أستاذه حريصاً على تطبيق تعاليمه : فلم تفته فرصة إلا اشتهرها للكتابة في الصحف عن سيرة الإمام وآثاره ووجهته في الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه سلسلة من المحاضرات في جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية « رسالة التوحيد » . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلبه ولسانه وحياته العملية ، لخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التي نهض بها الأستاذ الإمام^(٤) .

أحب أن أدع لغيري ممن لم يعرفوا مصطفى عبد الرازق كما عرفته ، أن يبحثوا عن فلسفته في كتبه ومؤلفاته . أما أنا فقد تطلعت عليه أكثر من عشرين عاماً ، فأحببته وشرفني هو بحبه واصطفاني ، وكان لي أباً روحياً ، وكان لي حفيلاً . فما على الآن إلا أن أنظر إلى صورته وسيرته ، وهما مائلتان أمامي دائماً ، وما على إلا أن

(١) انظر ما قبله في الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاته (« الأهرام » ٢٣/٢/١٩٥٤) .

(٢) انظر : علي سائى النشار : « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » القاهرة ١٩٥٤ (تصدير) .

(٣) أبو العلا عفيفي : « ما كنت من خلف سيرة كسيرته » مقال في مجلة « الثقافة »

مارس ١٩٤٧ ص ٣

(٤) عثمان أمين : « أستاذي » مقال في مجلة « الشرق الجديد » يونيو ١٩٤٥

أستعيد خلاصة أحاديث دارت بينه وبينى ، لأتنبس منها فلسفة كاملة جميلة بذاتها لا تحتاج إلى محسنات^(١) .

كان أستاذنا يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ، وهذا الشيء هو ما يطلق عليه اسم « الأخلاق » . وقد كان الفلاسفة الرواقيون يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى الفنون : لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح ، أى جمال الروح .

وكان يرى أن الأخلاق ينبغى أن تكون فناً للحياة ، أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبإزاء الله والناس ، بمعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطه مرسومة ، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيماً ؛ وآية الحكمة هى ما يلزم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار . لكن هذا الثبات — فيما يرى الأستاذ — يجب أن يكون فى فعل الخير . وليس الخير هو ما يطلبه جمهور الناس عادةً من اللذات أو المال أو الصيت ، إنما الخير ، الذى هو عنده جمال الروح ، هو الحب والسماحة ، والسلام .

وكان أستاذنا يقول إن بناء المجتمع يجب أن يقوم على الأريحية والإيثار ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متصافية متآزرة متعاطفة ، أصلاً واحداً ومصيرها واحد . وكان يقول إن علاج أمراضنا الاجتماعية يتطلب إصلاحاً أخلاقياً يكفل الانسجام والائتلاف بين طبقات الأمة ، ويرتجى النفوس إلى الخير المفطور فيها ، ويخلص القلوب من أدران الحقد والأناية . ومن أجل هذا أراد أن يتجه نظام التربية الحديثة إلى تقوية شعور التعاطف والتحاب بين أفراد الإنسانية .

ولعل خير ما نلخص به فلسفة مصطفى عبد الرزاق الأخلاقية كلمة أستاذه

(١) عثمان أمين : « رسالة مصطفى عبد الرزاق » مقال فى « الأهرام » ١٥/٢/١٩٥٣

محمد عبده : إن الحب في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير : فهو الذي يمسك المجتمع ويصونه من البوار^(١) .

فإذا استأنمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتغنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها «هبطت إلينا من المحل الأرفع» كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهى ، فهي لا تنقذ بما دونه مثوى ومآل . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة ، هادئة ، دقيقة . إنها نعمة علوية قد تحطت حدود المكان والزمان ، وأتلفت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة سخاء وصفاء . وهل هناك أسخى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هناك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعي للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

وبعد فقد كان مصطفى عبد الرازق « صاحب رسالة من أجل الرسالات » ، هي رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعدها إعداداً قُل أن يُعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أدامها بحكمته وذوقه وتسامحه^(٢) .

ولقد ذكر الفارابي في بعض كتبه أن الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي « ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهي أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والمعدل وأهله ، غير جموح ولا

(١) عثمان أمين : « صوت الأستاذ الإمام » مقال في مجلة « منبر الإسلام » عدد أغسطس ١٩٥٨ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) من كلمة الدكتور إبراهيم مدكور في الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاته الشيخ مصطفى عبد الرازق (« الأهرام » ٢٣/٢/١٩٥٤)

الجوع فيها يهواه ، وأن يكون غير شره على الماء كحول والمشروب ؛ تهون عليه
بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس
عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عمر
الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون
صحيح الاعتقاد لأراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته ،
غير غفلٍ بكلمها أو تمعظمها »^(١) .

وما نظننا مسرفين حين نلاحظ أن هذه الفضائل النادرة التي جعلها « المعلم
الثاني » صفات لفيلسوف الكامل ، قد تحققت في أجلى صورها عند أستاذنا
مصطفى عبد الرزق . وإذا كان محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه
فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرزق من جميع من
عرفوه أن يلقبوه باللقب الذي ارتضاه الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » .

(١) الفارابي : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٥

الفصل الثاني

مدرسة الإمام في العالم الإسلامي

وقفنا في الفصل السابق على جانب من أشعة الأستاذ الإمام في مصر . وسنرى الآن أن نفوذه الروحي في سائر بلاد العالم الإسلامي لا يقل عمقا عن نفوذه في القطر المصري . ذلك أن البذرة التي بذرها المصلح المصري في بلاده قد نمت وأينعت وازدهر نبتها وامتد فرعها إلى أقطار أخرى دانية ونائية ؛ فبادرت ديار الإسلام إلى جني الثمرات التي طابت ودرت قطفوها في مصر ^(١) .

في سوريا :

ويلاحظ أن سوريا أكثر بلاد الشرق الأدنى : « رأيا بالأستاذ الإمام . فتمتد مقامه في بيروت لبنان نقيه ، استطاع أن يجذب إليه عددا كبيرا من الأصدقاء والمريدين من إخواننا السوريين . وتذكر منهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر نخبة من أهل الفضل والحب ككشكيب أرسلان ^(٢) ، ورشيد رضا ، وعبد القادر المغربي ^(٣) ، وكرد علي ، وجمال الدين القاسمي ، وعبد القادر البيطار ، وعبد الحميد الزهراوي ^(٤) ، ومحمد زاهد الكوثري ^(٥) ، وعبد القادر الترماني ^(٦) .

-
- (١) انظر : كفتار : مقال في « وجهة الإسلام » (بالإنجليزية) ص ١٧٠ .
(٢) انظر : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ، ص ٢٩٩ . مع .
(٣) انظر : عبد القادر المغربي : « البينات » المكتبة المظبية القاهرة ١٣٤٤ هـ . الجزء الثاني ص ١١ (مقدمة رشيد رضا)
(٤) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٦٢٥ — ٦٢٦ .
(٥) انظر شرحه على كتاب ابن الجوزي : « دفع شبهات التشبيه » ص ١٣٤٥ م ١٥٧ .
(٦) قام الشيخ الترماني بتدريس تفسير القرآن للأستاذ الإمام بمدرسة الرحاية =

ويجمل بنا هنا أن تنويعاً خاصاً عن جهود تلميذ سورى اقترن اسمه في بلاد الإسلام باسم الأستاذ الإمام ، ذلك هو السيد رشيد رضا .

ورشيد رضا ، صاحب « المنار » ومؤلف « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » سورى الأصل ، ولد في قرية القلمون بطرابلس الشام . وقد قال الأمير شكيب أرسلان إن السيد رشيد قد رغب منذ حداثة في الجد ، وراقب نفسه في حياته الخاصة ، فغذاها بالعلم وحلاها بالأخلاق . وأدرك بصدق فراسته أن العصر الذي يستقبله عصر إصلاح وإيقاظ ، وأن الإسلام بحاجة إلى من يقوم بهذا الدور . وكان يعلم أن بطلان هذا المضمار هما السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده . فتطلعت نفسه إلى ترسم خطاهما ، وخصوصاً بعد أن قرأ مجلة « العروة الوثقى » التي كانا يصدرانها في باريس سنة ١٨٨٤^(١) .

وقد تحدث السيد رشيد عن الأثر الذي تركته في نفسه مقالات « العروة الوثقى » ، فقال إنها كانت السبب في توجيه حياته وجهة جديدة : كان قبل هذا قد مال إلى التصوف ، واشتغل بالعبادة وأخذ النفس بالتقشف والجماعدة ، ثم أخذ يعلم القرآن للعامة من أهل قريته ، وبين ما جاء فيه من آيات التهريب والإنذار ، مغلباً الخوف على الرجاء ، والزهد في الدنيا على القصد والاعتدال فيها . وكان أكثر ما يشغل باله صحة العقيدة وصحة العبادة . وإذا خطر بباله الإصلاح فلما كان لذلك صبغة محلية صرفة . فلما قرأ « العروة الوثقى » تغير كل ذلك : فدعوتها إلى إصلاح الإسلام في مجلته ، وإلى استعادة مجده وسلطانه واسترداد ما ذهب من دوله وممالكه — جعلته يضع نصب عينيه مثلاً أعلى وبعثت فيه آمالاً جديدة^(٢) .

= في حطب (خطاب خاص أرسله إلى في مارس ١٩٢٩ وأنا في باريس)

- (١) شكيب أرسلان : « السيد رشيد رضا أو إمام أربعين سنة » القاهرة ١٩٣٧
(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٨٤ — ٨٥ انظر أيضاً :
شارلز آدمس : « الإسلام والجديد في مصر » (بالإنجليزية) خصوصاً ص ١٢٦ — ٢٠٤
وكذلك : هنري لاووست : « المذاهب الاجتماعية والسياسية لآل أبيه » (بالفرنسية)
القاهرة ١٩٢٩ ص ٥٥٧ — ٥٧٥ .

وهو يقول : « فلما توفى جمال الدين ، واشتهر أن السياسة الحميدية هي التي قضت عليه ، ضاقت على المملوكة العثمانية بما رحبت ، وعزمت على الهجرة إلى مصر ، للاتصال بوارث علمه وحكمته ، الأستاذ الإمام ، لتلقى الحكمة منه والوقوف على رأيه ونتائج اختباره في الإصلاح الإسلامي »^(١).

قصد رشيد رضا إلى مصر سنة ١٨٩٧ ، فأنصل بالشيخ محمد عبده ، وتلمذ عليه ولازمه كظله ، أو كما يفعل المريدون مع شيوخهم من أهل الطريق ؛ وازدادت روابط الود بينهما على الأيام وثوقاً . فلما مات الأستاذ الإمام سنة ١٩٠٥ ظل رشيد رضا مخلصاً لأستاذه ، يعمل على إحياء ذكره ونشر تعاليمه أكثر من ربع قرن من الزمان .

وأراد رشيد رضا أن يحيى سنة « العروة الوثقى » ، فأسس مجلة « المنار »^(٢) في مارس سنة ١٨٩٨ ولم يكن الإقبال عليها مشجعاً أول الأمر ، ولكنها استطاعت أن تثبت أقدامها ، بفضل معاونة الأستاذ الإمام الذي نشر فيها بعض رسائله في الدفاع عن الإسلام ، كما هيأ لها بدروسه في تفسير القرآن أساساً اعتمدت عليه في نشر « تفسير المنار »^(٣). وقد نشرت المجلة مقالات لكثيرين من أنصار الإصلاح في البلاد الإسلامية الأخرى : نشر فيها الكواكب كتابه « أم القرى » الذي بسط فيه فكرة مؤتمر إسلامي عام ينعقد في مكة لمناسبة الحج ، لدراسة وجوه الإصلاح اللازمة لبلاد الإسلام . وظهرت في « المنار » أيضاً مقالات وفصول مختلفة في تاريخ العقائد ، وفي الإصلاح والتربية ، بقلم جمال القاسمي وشكري الألوسي وغيرهما .

* (١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٨٤ — ٨٥

(٢) « المنار » ١٣١٥ : مجلة علمية أدبية تهذيبية ملية إخبارية ، تصدر في كل شهر عريق مرتين .

(٣) راجع : جوميه : « تفسير المنار للقرآن » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٤

وقد كان الغرض الذي رمى إليه « النار » في الجملة عين ما عملت له « العروة الوثقى » : نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ، وإقامة الدليل على أن الإسلام ، من حيث هو نظام ديني ، ملائم لمطالب العصر الحديث ، وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم ، ثم القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة في الإسلام ، ومحاربة التعاليم الضالة والثاويلات الفسدة للعقائد ، ومحو الأفكار الشائعة عن القضاء والقدر ، ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب ، وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد في الأولياء وخلالات أصحاب الطرق الصوفية ، ثم الحضي على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة ، وترقية الثقافة العامة ، وإصلاح كتب التدريس ومناهج التعليم ^(١) .

كل هذا يجري في الطريق الذي رسمه محمد عبده ، وكان رشيد رضا في هذا إنما يتم التجديد الحر الذي بدأه أستاذه للمصري . لكن يبدو أن رشيد رضا « كان يزداد محافظة كلما تزايد الأثر الغربي في الفكر الشرقي » ، كما قال بعض المستشرقين ^(٢) .

وهناك مواقف حاد فيها التليذ عن طريق أستاذه : ذلك أن المصلح المصري كان بشهادة « كرومر » نفسه « رجلاً وطنياً مصرياً أصيلاً » ^(٣) . ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد أدى دوراً هاماً في يقظة الروح الوطنية المصرية لا سبيل إلى إنكاره . لكن رشيد رضا لم يكن قومياً في تفكيره ^(٤) . وكان يذود بحماسة دافقة عن الدعوة إلى تقوية جامعة الإسلام ، بحيث تصبح البلاد الإسلامية جميعاً أمة واحدة لا أثر فيها للقوميات ؛ بل كان يرى في فكرة « القومية » مبدأ غريباً

(١) « النار » م ١ من ١١ — ١٢ وأيضاً : « النار » م ٣ من ٧١٨ — ٧١٩ .

(٢) هنري لاووست : « المذاهب الاجتماعية والسياسية لابن تيمية » ص ٦٢ .

(٣) كرومر : « مصر سنة ١٩٠٦ » (تقرير سنوي) .

(٤) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٢٩ .

عن الإسلام^(١). هذا إلى أنه وقف موقف المعارضة من تقدم نزعات التجديد في الأدب
المصرى الحديث^(٢) ؛ وكان ممن استنكروا كتاب على عبد الرازق في « الإسلام
وأصول الحكم » ومؤلف طه حسين في « الشعر الجاهلي » ، وهما صمهما
بالخروج عن الدين^(٣). وعندنا أن رشيد رضا بموقفه هذا قد انحرف انحرافاً ظاهراً
عن سبيل الأستاذ الإمام . ومهما يكن الأمر فنحن نلاحظ اليوم أن نزعة التجديد
الديني والمدني التي نستشعر آثارها عند فريق كبير من المؤلفين المعاصرين^(٤) —
والتي هي قطماً ثمرة من ثمرات الحرية الفكرية ، التي ارتفع بها صوت الأستاذ
الإمام — قد تغلبت على نزعات المحافظة والتصديق التي سيطرت على فكر رشيد
رضا في سني نشاطه الأخيرة^(٥).

* * *

في تركيا :

أما في تركيا فقد كتب إلى الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد
الإسلامي بكلية الآداب بجامعة استنبول ، يقول بأنه قام بتدريس مذهب الإمام
كما هو مبين في « رسالة التوحيد » ، وترجم الفصل الذي كتبه الإمام عن مسألة
زيد وزينب وصلتهما بالنبي عليه السلام ، وهي المسألة التي كثرت الجدل حولها بين
المسلمين والمستشرقين^(٦).

(١) لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ١٦٦

(٢) « النار » م ٢٢ ص ٤٣٥ — ٤٤١ وأيضاً : لاووست : « المذاهب

الاجتماعية ... » ص ١٦٢

(٣) « النار » م ٢٦ ص ٢٣٠

(٤) مثل خالد محمد خالد ، ومحمد خلف الله ، وعبد الحميد نجيب .

(٥) فلون : لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ١٧٥

(٦) انظر : « النار » م ٣ ص ٣٦٠ ؛ وكذلك تهذيب القامحة » ص ١٤٦ ، مع .

— وقد ظهرت الترجمة التركية في مجلة « صراط مستقيم » م ٣ ص ١٠٤ ، ١١٨

ويقرر السيد أحمد محيي الدين في كتابه عن « تطور الثقافة في تركيا الحديثة » أن تساما من مؤلفات الأستاذ الإمام قد ترجمه إلى اللغة التركية « محمد عاكف » الشاعر الإسلامي المشهور ، ويعتقد محيي الدين نفسه بقيام صلوات وثيقة بين تعاليم المصلح المصري وأفكار المصلحين في تركيا الحديثة^(١).

ويرى الأستاذ « شرف الدين » أن محمد عاكف قد استوحى في تفسيره للقرآن ، مذهب الأستاذ الإمام . وهو يورد لذلك أمثلة كثيرة من تفسيره لآيات قرآنية عديدة ، ظهرت في مجلة « سبيل الرشاد » التركية^(٢).

وقد تفضل الأستاذ شرف الدين فأرسل إلى قائمة طويلة بمقالات محمد عبده ومؤلفاته التي ترجمها محمد عاكف إلى اللغة التركية ونشرها في مجلة « سراط مستقيم » بين عامي ١٣٢٦ و ١٣٢٧ من الهجرة^(٣).



في إفريقيا الشمالية :

وقد كان للأستاذ الإمام أثر ظاهر في إفريقيا الشمالية بفضل مجلة « المنار »^(٤). وفي صيف سنة ١٩٠٣ أراد الأستاذ الإمام ، إبان عودته من أوروبا ، أن يقف بنفسه على أحوال المسلمين في إفريقيا الشمالية ، فقام برحلة إلى الجزائر وتونس^(٥) ،

(١) أحمد محيي الدين : « الحركة الثقافية في تركيا » الحديثة (بالألمانية) ليبرج ١٩٢١ ص ٦٤ (نقلا عن آدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » ص ١٠١) .

(٢) « سبيل الرشاد » استنبول ١٣٣٠ هـ (الأعداد من ١ إلى ٨) .

(٣) هذه القائمة مستمدة في جانب كبير منها من فصل من كتاب للأستاذ شرف الدين عنوانه : « محمد عاكف ، حياته وأعماله » (بالتركية) استنبول مطبعة معرفه ١٩٣٨ .

(٤) « تاريخ » ج ١ ص ٨٧٢

(٥) انظر عن أطلاعات رحلة الأستاذ الإمام في هذه الأقطار : بلنت : « مذكراتي »

وقد اكتشف هنالك ، كما ذكر كاتب مقال في جريدة « الطائفة » الفرنسية^(١) ، وجود حزب إصلاحي ينتمى إليه^(٢) .

واستطيع أن نذكر من أنصار تجديد الإمام في الجزائر الشيخ « محمد بن الخوجه » ، وهو مؤلف كتب إسلامية عديدة^(٣) ، وكذلك الشيخ « عبد الحليم بن صباه »^(٤) .

وقد كان للنقد الذي وجهه محمد عبده إلى علماء المسلمين ، متبعاً لإمام بأنهم هم وحدهم المسئولون عما وصل إليه العالم الإسلامي من ضعف وركود ، وقع شديد وصدى قوى في الجزائر بوجه خاص^(٥) . ويرى « هنري لاووست » أن هذا النقد قد ساعد على تأسيس حزب العلماء المصلحين بالجزائر^(٦) .

أما في سرا كش فيرى « لاووست » أن من الممكن أن نسب إلى حركة محمد عبده التجديدية الفضل في « المشروع الجديد للإصلاحات المراكشية » الذي نشر في ملحق مجلة « أفريقيا الفرنسية » عدد يناير ١٩٣٨^(٧) .

في إيران :

ومن تلاميذ الأستاذ الإمام في إيران الكاتب الفارسي « زكاه الملك »^(٨)

(١) راجع : « مجلة مصر الدولية » (بالفرنسية) القاهرة يونيو ١٩٠٥ من ١٩٣

(٢) « النار » م ١١ من ٧٤١

(٣) انظر تقريره لتفسير الإمام لسورة العصر (« النار » م ٦ من ٩١٧) .

(٤) انظر قصيدة طويلة له عن محمد عبده (« النار » م ٦ من ٩١٨) .

(٥) راجع : لاووست : « الخلافة في مذهب رشيد رضا » (بالفرنسية) بيروت

١٩٣٨ من ٢٧٧ هامش رقم ٢٦

(٦) « فارس : ديميه : « مصالح معاصر في الجزائر » في مجلة « أفريقيا الفرنسية »

(بالفرنسية) مارس ١٩٣٣

(٧) « هنري لاووست : « الخلافة في مذهب رشيد رضا » من ٢٥٥

(٨) اسمه الأصلي « ميرزا محمد حسين خان » ، ولد سنة ١٢٥٥ هـ وتوفي سنة ١٣٢٥

في طهران .

محرر مجلة « ترييت » الفارسية التي تصدر في طهران . وقد قامت بين زكاه الملك وبين محمد عبده صلات فكرية وثيقة ؛ ولم تنقطع الرسائل بينهما . وكان الأستاذ الإمام لا يفوته أن يطالع مجلة « ترييت » التي كان يعتبرها كبرى صحف إيران . وقد شاهد « ميرزا محمد قزويني » بنفسه عند زكاه الملك مؤلفات الإمام مهداة إليه . وقد أثنى زكاه الملك على محمد عبده ، فقال : « من سراكش إلى الصين ، ومن تركستان إلى اليمن والسودان ، كان الأستاذ الإمام محمد عبده هو العالم الصادق الوحيد في الإسلام كله . وهو وحده الذي نفذ إلى روح الإسلام وعرف كيف يطبق مبادئه مراعيًا مطالب عصرنا . إن الله قد بعث نبينا من أجل أن يكون رجالاً على غرارهِ . وإذا استطاع العلماء أن يجعلوا من أنفسهم رجالاً مثل محمد عبده لبلغ الإسلام غاية قوته ، ولارتقى المسلمون في المدنية وأدركوا السعادة . وإذا كان المسلمون على عكس هذا يتمسكهم بتقليد ضيق الأفق ، يظنون متعلمين كما هو حالهم اليوم بالمعنى الظاهر للتقاليد وينص فتاوى أسلافهم ، ففي هذا فناء الإسلام » ^(١) .

في الهند :

وقد عرف مذهب محمد عبده في الشرق الإسلامي الأوسط والأقصى ، وامتد في حياته إلى بلاد الهند ؛ ويكفي لتقدير ذلك أن نتصفح المجلدات الأولى من مجلة « المنار » . وقد تلقى الإمام كثيراً من الرسائل من الهندوس المسلمين ^(٢) ، يستفتونه في مسائل دينية شق عليهم فهمها على حقيقتها . ومن المعلوم أن « رسالة التوحيد »

(١) خطاب ميرزا محمد قزويني إلى رشيد رضا ، كتب . وفاة زكاه الملك (« المنار »

م ١٠٠ ص ٩٥٣ — ٩٥٤) .

(٢) بعض هذه الرسائل يدل على مدى النفوذ العظيم الذي بلغه محمد عبده خارج بلاده

(« تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٥١٩ — ٥٢٠) .

ترجمت منذ زمن طويل إلى اللغة الأوردية ، وأصبح للكتاب قيمته كمصدر من المصادر الدينية الرئيسية ؛ وهو اليوم يشغل مكانه بين الكتب التي تدرس في جامعة عليكرة (أليجار) وفي مدارس إسلامية أخرى في الهند وباكستان^(١).

* * *

في أنرونبيا :

قبل الحرب العالمية الأولى ، ألقى المستشرق الهولندي « سنوك هيرجروبنج » سلسلة محاضرات عن الإسلام والسياسة الهولندية ؛ فوجه النظر إلى أن مسلمي الهند الهولندية يخضعون في عقائدهم وعاداتهم وأعمالهم لنفوذ مصر وحضرموت^(٢). ويبدو أن الحركة الإصلاحية التي قادها الأستاذ الإمام قد بلغت جزر الهند الشرقية ، بفضل انتشار مجلة « المنار » هناك^(٣). ويعتقد رشيد رضا أن الحركة المصرية قد أثمرت في الملايو ، واستوحى أهل تلك البلاد مبادئ محمد عبده ، فبدأوا يؤسسون المدارس الإسلامية في « بتافيا » و « فاليمياج » و « سوراباي » و « كورسي » ، لتدريس اللغة العربية والعلوم الدينية إلى جانب العلوم الأخرى^(٤). ولقد كتب أحد المستشرقين منوهاً بنفوذ « المنار » في هذا الضار ، فقال : « أولئك الذين استقبلوا ضوء المنار في مصر قد أصبحوا ، بعد عودتهم إلى بلادهم ، « منارات » صغيرة ، فأرو الإسلام في صورة جديدة ، لم يعد رمزاً للجمود والظنود ، بل أضفى كائناتاً حياً تتمثل فيه المعاني الجديدة والمعاني الخالدة جميعاً »^(٥).

(١) انظر : مقدمة رشيد رضا لرسالة التوحيد ، ص ٤.

(٢) انظر : « مجلة العالم الإسلامي » (بالفرنسية) باريس ١٩١١ م ١٤ في مواضع متفرقة.

(٣) « المنار » م ٢ ص ٨٧٢.

(٤) « المنار » م ٨.

(٥) انظر مقال « مرج » في « توجيه الإسلام » (بالإنجليزية) من ٢٢٦ ربح.

ويذكر « كريمة »^(١) أن ترجمة تفسير محمد عبده قد نشرت في الملايو . وحاولت « الجمعية المحمدية » في جاوة أن تنشر الإسلام ، مسترشدةً بالصورة التي رسمها له الإمام المصري ، وإن لم تكشف عن هذا في صراحة . ومهما يكن الأمر فقد ظلت جمهرة الشعب متمسكةً بالمقائد القديمة المحافظة وشئت على فادة التجديد حرباً لا هوادة فيها ؛ كما أن بعض السفين من العرب خاصة صيخوا بجام غضبهم على المجددين ، فوصفهم بأنهم من الوهابيين ، وهي صفة أطلقت في مصر على أنصار محمد عبده في بعض الأحيان^(٢) .

إن أثر الأستاذ الإمام في العالم الإسلامي أثر لا نزاع فيه : فإنه يفقده اللادع للذاهب السياسية القائمة على العنف والهموى ، ويحمله على رجال الدين الجامدين المتمسكين ، ويدعوه الحارة إلى إصلاح الحياة الإسلامية الاجتماعية ، بهذا كله كان الإمام أول موجه حركات التجديد التي لا تزال إلى يومنا هذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً .

(١) راجع : تشارلز أدمس : « الإسلام والتجديد في مصر » (بالإنجليزية) ص ١٠٢

(٢) انظر : جولدميهر : « مذاهب التفسير الإسلامي » (بالألمانية) ص ٢٣٦ ؛

لاووست : « الخلافة في منهج رشيد رضا » ص ٢٥٥

خاتمة

محمد عبده من أبرز شخصيات التاريخ الإسلامى الحديث . وليس في مصر من يجهل اسم « الأستاذ الإمام » الذى أصبح لقباً له وعلماً عليه في ديار الإسلام . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن هذا الرائد للفكر المصرى لم يعرفه قومه كما ينبغي أن يعرفوه ، ولم يلق إنصافاً من معاصريه . فمئذ أكثر من نصف قرن من الزمان ، دفعت الأحقاد الشخصية أو الخصومات الحزبية بعض الناس إلى أن يرسخوا للإمام صوراً شوهاء تارة مطبوسة السمات تارة أخرى ؛ وهى في الأغلب صوراً إذا ارتضاها الغرض أو الخيال أنكرتها الحقيقة التاريخية . هذا إلى أن أكثر ما شاع في مصر عن هذا الرجل العظيم قد تنوّل على سبيل التقليد السلبى والنظر السطحي دون فحص ولا تمحيص ، فجاء مشوّشاً لم يرتّب وقفاً لم ينضج ؛ وكانت نتيجة ذلك كله أن ذاعت عنه أقوال هى أشبه بالعملة الجارية والرواسم أو « الكليشيهات » السائرة ، وفشت عن أفكاره مزاعم باطلة وتأويلات واهية ، تنقضها آثاره وتنكرها حياته نكراً مبيّناً .

ولما كان قصدنا أن نضع الإمام في المكان اللائق به ، وأن نقدر فكره حق قدره ، فقد حاولنا الانتفاع بمختلف المصادر التى وصلت إلينا عنه أو عن أهل عصره . وإذا كانت مؤلفات الإمام المعروفة توقفتنا على جوانب من حياة الفيلسوف والمصلح وعالم الدين ، فإن رسائله ودروسه وأحاديثه — وتحت بدنا من ذلك شيء كثير غير معروف — تكشف لنا عن الرجل في عقلية وعقريته ؛ وهذا ما يجعل لها في نظرنا أهمية خاصة وقيمة أعلى ؛ فإن المذهب الفلسفى الصادق ليس نَسَقاً نظرياً قائماً على المجردات ، وإنما هو في صميمه عمل أخلاقى أو قطعة من حياة ، وله من القيمة بقدر ما فيه من صاحبه ، وبقدر ما نفخ فيه من روحه .

لقد كانت دراسة الفلسفة عند محمد عبده كشفًا حتمًا . وقد عبّر هذا الشاب الأزهرى عن نشوة ساذجة صادقة حين فتحت له صحبة الفلاسفة المسلمين ، لأول مرة ، آفاقًا حجبتهما إلى ذلك الحين لعنات الجاهلين والجامدين . وإن في إحاطتنا العاجلة بسيرة محمد عبده ما يكفي للدلالة على مدى عقليته ، وينبت أن ذهنه لم يكن جدليًا صرفًا ولا تأمليًا محضًا : لم يكن علمًا حبيس مكتبه ، ولا صوفيًا منعزلًا عن العالم ، ولا خياليًا يسبح في أحلامه ، بل كان خيرًا بأحوال الناس وظروف الحياة . وكان قادرًا دائمًا على أن ينظر بروح التسامح والود في آراء غيره مهما يكن بينها وبين آرائه من تباعد واختلاف . على أن الرجل كان في ميدان المعرفة النظرية طليعة لا يرتوى له غليل : كان بصيرًا بمذاهب الفلسفة اليونانية وتراتها في الفكر الإسلامى ، خيرًا بمختلف اتجاه النظر في الفلسفة الغربية الحديثة . وقد زودته دراساته في الأدب والتاريخ والاجتماع بفيض من الأمثلة والشواهد كانت خير ذخيرة له في بسط آرائه الفلسفية والدينية .

ولا ريب إن للأستاذ الإمام فضلًا كبيرًا على الفكر الإسلامى الحديث : ففي وقت كان كل استدلال يخلق في أجواز المجردات سلسلة من الحجج العقلية أو النصوص التقليدية ، استطاع هو أن يوسع المجال التقليدى المؤلف عند أهل الجدل وعلماء الدين من أسلافه ومعاصره ، فاهتم بالعلوم الكونية اهتمامه بالعلوم الإنسانية ، وعنى بجميع أوجه النشاط الروحى عند الشرقيين والغربيين ، وخص العلماء الحقيقيين منهم بأوفر اعتبار وتكريم ؛ وإذا كان تفكيره إيمانيًا عميقًا ، فقد عرف كيف يربط ، برباط محكم وثيق ، بين الشطآن والأخلاق والدين ، في مذهب حتى ، قادر على أن يمد المجتمع المصرى بوعى رفيع ، وأن يهدى المجتمعات الإنسانية أيضًا إلى الطريق القويم .

تقول بعض الجهال على الأستاذ الإمام بأنه ذلك « الفيلسوف » أو ذلك

« الناقد المتحرر » الذي لا بد يُخفى وراء حملته الإصلاحية خطة آتمة لهدم الدين وتقويض أركانه^(١). والواقع أن محمد عبده كان قد نظر إلى الدين ، على نحو ما كان يتصوره المذندقون باسمه ، فوجده غلاً للنفوس وقيداً للعقول والأبدان ؛ فما كان أسرع الجامعين من العوام والأشياخ المنعزلين في إغلاق باب الاجتهاد ، وتكفير من لا يرى رأيهم ، والمفاداة بالويل والثبور لمن يخطر له أن يتزيا بغير زعيمهم ، أو أن يأكل من غير طعامهم ! وهاله الأمر فأراد أن يبسط العقيدة الدينية ، وأن ينحوبها منحنى عقلياً ، وأن يخلصها مما علق بها من شوائب مادية . وأذاع أفسكاراً جديدة وأعلن آراء مستتيرة تخالف الآراء الشائعة في البيئة الأزهرية الجامعة . وقد علم الله وعلم المستنبطون المخلصون أن الأستاذ الإمام لم يكن يبغي من فلسفته تلك إلا استنهاض العالم الإسلامي الذي قضى عليه بالعجز والعقم ، نتيجة تحييط المحترفين من رجال الدين والحكام السياسيين في الفكرة التي عرضوها على الغربيين عن مطامح الأمة الإسلامية وأمانيتها .

ومن جهة أخرى نجد الصورة التي ارتسمت في أذهان الجمهور عن محمد عبده المصالح المجدد ، الذائد عن الإسلام ، والداعي إلى جامعة إسلامية ، قد حجب عنهم جانب الطرافة في شخصية المفكر ، فلم يلتفتوا إلى أن الرجل كان فيلسوفاً باسمي

(١) من قبيل هذه الفقرات المفردة ما قرأه في كتّيب حيدر لأحد ماجوري الهندو عباس ، لم يبرز كاتبه من الشجاعة ما يمكنه من أن يكشف عن اسمه وشخصيته ، بل اكتفى بأن نشر وريقات تافهات جعل عنوانها : « كشف الأستار في ترجمة حياة الشيخ الفشار ، تأليف الحرة إلى نساتها خارج ليرة » ، مادة الوطن والدين وغيورة على المسلمين ، التي المنصوطة والجوهرة المكنونة حارة مني . قال المؤلف الذي يكنى عن نفسه « بحجارة مني » في صفحة ٣ : « وحيث أن الأمر خطير والموقف حرج ، وساحبتنا (يقصد الأستاذ الإمام) في سالك الفلسفة مندرج ، جاءت التي الحارة بترجمة حياته ومماته ... » .

ويطلب على من أن مسود هذه الوريقات العامة البديهة هو عينه مسود وريقات أخرى كريمة نصرها بعنوان : « تحذير الأمم من كلب العجم » ، كلها ملعن وفق وتهجم رخيص ، على « السيد جمال الدين الأفغاني » لا لشيء إلا لأنه اشتغل بالفلسفة ! والنورة على الملوك !

معاني الكلمة وأصدقها : إذ وضع لهداية العمل مذهباً خصباً واسعاً ، واتخذ من أغلب المسائل الفلسفية موقفاً لا تعوزه الأصالة ولا الاستقلال ، وكان له ، فوق هذا كله ، مزاج الفيلسوف الذي يميل إلى التأمل والروية فيما يعرض له من الأمور ، وينتجى الآراء المألوفة المشهورة إذا لم يكن لها سند من العقل ، ولا يستسلم لحكم « الأمر الواقع » الذي يُذعن له الناس في الشرق أكثر مما يذعن ، بل كان يسلك الطريق الفلسفي القويم ، ذلك الطريق الأفلاطوني العريق الذي جدده ديكارت « أبو الفلسفة الحديثة » ، ونعنى به النظر إلى الأشياء بعين الروح ، وإخضاع العالم لشرعة العقل .

غير أن أروع ما تتجلى عليه صورة الأستاذ الإمام — في نظرنا — حين نرى الفيلسوف وعالم الدين يتعاونان في شخصه تعاوناً لم يتهياً لنا من قبل مدى قرون عديدة ، وحين يلوح لنا فكره موقفاً بين طرفين جرت العادة أن يراها المفكرون متعارضين ، وهما المذهب العقلي والمذهب العقلي .

فمن ناحية كان الإمام يميل إلى للمذهب العقلي الديكارتي ، واتجاهه الصريح في توحى الأفكار الواضحة المتميزة التي ليس فيها غموض ولا إبهام : وقد أثبت المفكر المصري أن هذا الميل عنده لم يكن مجرد وهم أو كلام لا أثر له : فسواء في تعاليمه العامة أو في رسائله الخاصة ، وسواء في دروسه في للتعلق أو دروسه في تفسير القرآن ، وفي اصطناعه منهج الشك ، واستعاقته بروح النقد ؛ وأخيراً في احترامه للعلم المحض المضبوط — استطاع أن يشارك في إمداد المذهب العقلي بمخازن جديد لم يكن يتيسر لهذا المذهب في مصر بدون جهوده الموقفة .

ومن ناحية أخرى كشف الإمام ، فيما أثر عنه من فكر وعمل ، عن نزعات « برجاطيقية » عميقة ، لا بالمعنى الذي جرى عليه الناس عامة في تفسير هذا المذهب ، على أنه نغمة غليظة تقف من الليتافيزيقا موقف العداء ، ولكن بمعنى

أن المذهب البرجماتي يطرح التجريدات المدرسية ، والاستنباطات للتوية ، ويُعنى عنايةً متصلة بما هو حي ، واقعي ، إنساني : فكان أ كبر اهتمام الفيلسوف المصلح هو الاتجاه نحو العمل الإنساني الفعال في الأنظمة المختلفة التي تتناول الحياة الروحية للمجتمع الإنساني في ذلك الحين .

وبهذه النظرة العقلية العملية معاً ، عارض محمد عبده ما كان سائداً في زمانه عن العلم والمعرفة ، فأعلن في قوة أن المعرفة يجب أن ترسم الغاية للعمل ، وأن قيمة الفلسفة تتمثل في قدرتها على هداية سلوكنا في الحياة . لكن المعرفة التي يهتدي بها العمل هي معرفة مستمدة من التجربة . وعلى هذا المعنى يجب أن نفهم التمييز الذي وضعه محمد عبده بين « العلم » وبين « الحفظ »^(١) ؛ لأنه « لا شيء » من العلم يعد صحيحاً إلا العلم الذي يهتدي إلى العمل ، وهو ذلك العلم المتمكن في النفس ، الذي تصدر عنه الآثار مطابقة له ؛ أما ما دون ذلك فهو « حفظ » لا علم . وكل من اعتقد شيئاً ولم يقف على سره ، ولم ينفذ إلى باطنه ، فهو عبارة عن خيالات تزول بمجرد الشبهة . وعلى قول الأمير شكيب أرسلان ، كان الأستاذ الإمام يقصد بالحفظ نوع الدراسات التي كان الأزهريون ينفقون فيها الشطر الأكبر من أعمارهم دون طائل^(٢) . على أننا نعلم أن حملة محمد عبده على علماء زمانه قد أساء تفسيرها أولئك الذين كانوا يرون في جرأة الفيلسوف المصلح وفي نشاطه الخصب فضحاً صارخاً لظوهم ، وسلاحاً ماضياً يودي بسلطانهم الذي كسبوه في غفلة الزمن^(٣) .

عارض محمد عبده ، بتصوره العقلي البرجماتي ، التصورات السائدة عن

(١) انظر : « البصائر الصغيرة » تعليق محمد عبده ، ص ١٣٠ — ١٣١ .

(٢) انظر : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٤ وانظر كذلك

« المنار » م ٤ ص ٢٠٧ .

(٣) انظر : ملخص حديث محمد عبده مع شيخ الأزهر ، الذي نشر في « المؤيد » ،

وأعيد نشره في « المنار » م ٤ ص ٤٠١ — ٤١١ .

المعرفة في زمانه ، واستطاع بذلك أن يشارك مشاركة قوية في تحرير الفكر الإسلامي من الآلية المدرسية و « الروتين » الضيق ، وقد كانا متغافلين في البيئة الأزهرية تغلغلاً شديداً . ولا بأس في هذا الصدد من أن نلاحظ قرابة بين وجهة نظر الفيلسوف المصري ، ووجهة نظر فيلسوف الإنجليزي معاصر ، هو « شيلر » : فكلاهما سخر من الرطانة المستغلفة ، والحذقة المتصلفة ، والفهاة الثقيلة ، التي قد يفاخر بها بعض المشتغلين بجمع المعلومات من غير تمييز ، أولئك الذين يسمون أنفسهم « علماء » ، وهم يبعدون عن الحياة النابضة وعن التجربة الحقيقية ، ولا يصلون مع ذلك إلا إلى إخماد ملكة الحكم السديد ، وإفساد الفطرة الصريحة ، كما قال « ديكارت »^(١) .

محمد عبده فيلسوف عصري حقاً ، إذا راعينا الاتجاهات العامة لفكره . وهو شديد القرب منا ، من حيث إنه يعتبر عن طبيعة بسودها الشعور الأخلاقي ، ومن حيث إنه يجعل لذلك الشعور سبقاً على الجدل المدرسي والمباحثات الكلامية . وإذا استثنينا الغزالي ، لم نجد من بين فلاسفة الإسلام أحداً قبله أرقى استعداداً نفسياً كهذا . فبدلاً من ذلك الإيمان المسرف بتدرة العقل وقضايا الذهن — ذلك الإيمان الذي نلاحظه عند ابن سينا مثلاً — نجد عند محمد عبده اتجاهاً هو أدنى إلى أن يكون إنسانياً : فهو لا يعترف من معين الجدل إلا بقدر واعتدال ، لأنه هو أيضاً كان يرى أن « روح الرياضة » وحدها لا تكفي ، ولا غنى لنا عما كان « إسكال » يسميه « روح الدقة » .

على أن الأستاذ الإمام لم يكن من « القطعيين » ، لافي الفلسفة ولا في الدين : فبينما كان ابن سينا — ذلك للشأن الإسلامي الكبير — يلتزم جانباً واحداً من الحقيقة بنصره ، ويذود عنه ، كان محمد عبده على نقبضه ، قليل الثقة بالمذاهب

(١) غارن أيضاً : ديكارت : « المقال في المنهج » القسم الأول : وراجع : عثمان أمين :

« ديكارت » الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م ص ٢٤٥

المغلقة ، يريد أن يمدّ بصره إلى ما يمكن أن يسمى حقيقة « مفتوحة » — بتعبير
برجسون — وبالتالي حقيقة أوسع وأشمل . من أجل هذا بدت لنا نظرات الإمام
فلسفةً ضافية ، تنطوي على عناصر القوة والمرونة معاً ، وترحب بما لا نهاية له من
إمكانات المستقبل . فإذا كان ابن سينا يروقنا بمذهب محبوبك بحكم التأليف ،
فمحمد عبده يعجبنا ولاشك بما أظهر من روح الاتزان ، والشعور الأخلاقي ، والزرعة
الإنسانية ، وما إلى ذلك من المعاني التي تتجلى ، بصورة رائعة ، فيما خلف لنا
من فكر وعمل .

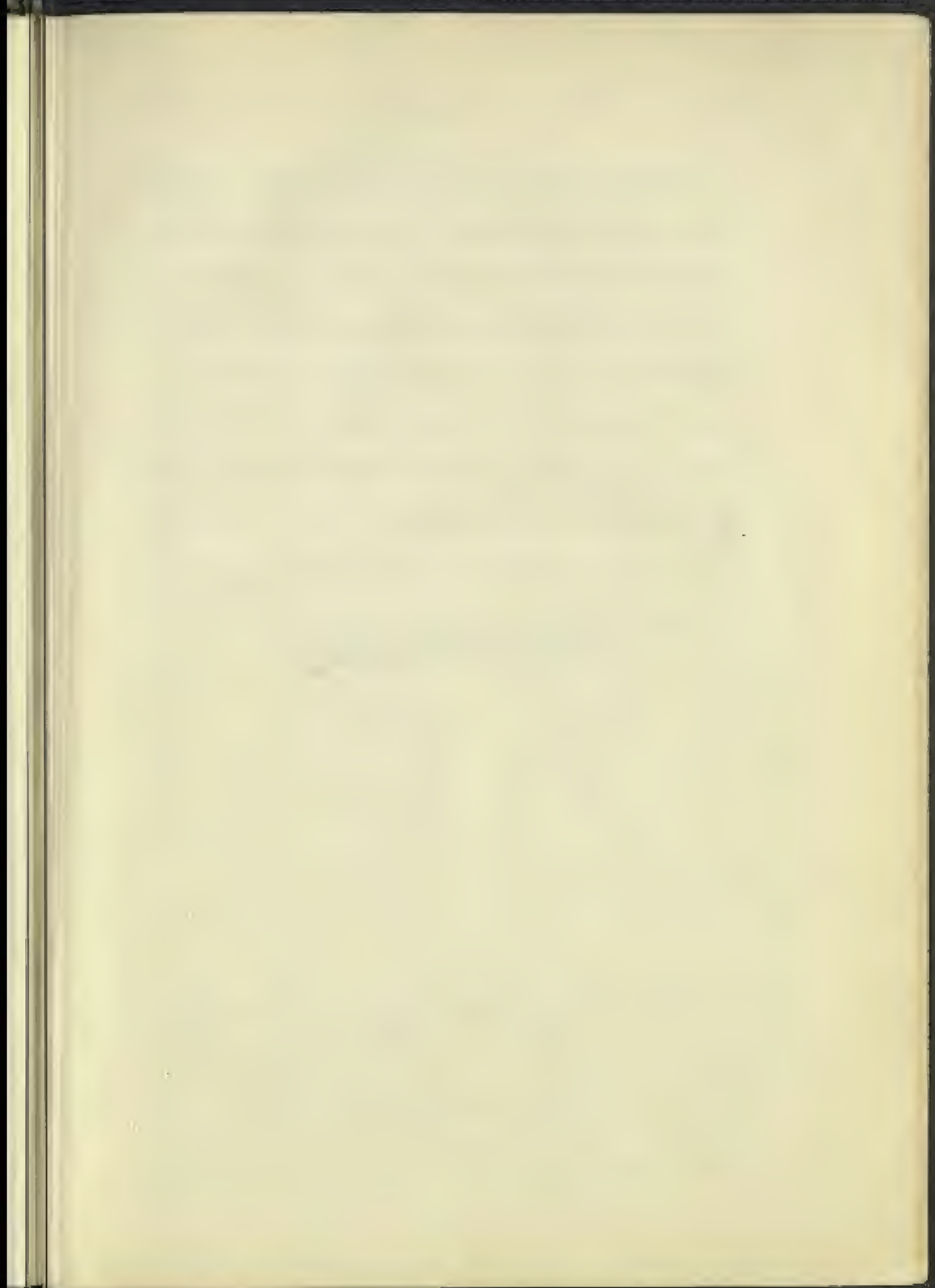
هل محمد عبده أقرب إلى الغزالي ؟ نعم من حيث نزعاته الأخلاقية بوجه عام .
ولكنه ، خلافاً للغزالي ، لم يكن من المتشككين : إن له بمسئد ثقةً في العقل
وآثاره ؛ إذ للعقل عنده نصيب كبير في الأخلاق وفي الدين نفسه . ولكنه
مع ذلك لم يكن من الغالين في تقدير قيمة العقل ؛ فلم يتشدد ، ولم يتورط فيما تورط
فيه غيره من « قطعية » وإثبات وتقرير . ويبدو لنا أن الأستاذ الإمام قد حقق
آخر الأمر ذلك التأليف الذي طال انتظاره في الفلسفة الإسلامية ، وهو الجمع بين
فلسفتي ابن سينا والغزالي .

من أجل ذلك كان الرجل خليقاً أن يحيا بيننا بفكره الملهم لأعماله ،
وبذلك الأثر الذي طبعته روحه المخلّدة ، لا في تلاميذه المباشرين فحسب ،
بل في عدد من المفكرين الذين لم يروه ، ولكنهم عرفوه بآثاره فقدروه وأحبوه .
استطاع الأستاذ الإمام ، بما أذاع من تعاليم خصبة قوية ، أن يدعم مبدأ
الاجتهاد العيني ، وأن يجعل لواء الحرية الفكرية ، وأن يرفع مرتبة القيم الروحية ،
وأن يؤدي للعقل ما ينبغي له من احترام . واستطاع أن يؤيد أمام بطش القوة ،
حقوق الضمير ومطالب الأخلاق ؛ واستطاع بعنايته الدائمة بالألّا يفصل الفكر
عن العمل ، ولا العلم عن الدين ، أن يعود بالفلسفة الإسلامية إلى أحسن تقاليدها ،
وأن يفتح لها في الشرق والغرب آفاقاً بعيدة .

فإذا أضفنا إلى نصب الإمام في بحث الفكر الإسلامي على العموم ، وما ساهم به في إصلاح المجتمع المصري على الخصوص ؛ وإذا عرفنا إلهام روحه الإنساني ، ذلك الإلهام المؤلف من حجة الحق والخير والجمال ، صح لنا أن نقول إن شخصية الرجل وآراءه جديرة أن تُهدى إلى الناس ليتأملوها وليهتدوا بهديها في هذا الزمان . ومن ذا الذي هو أولي بأن يُقدّم إلى الشبيبة الناهضة المتطلعة إلى الكمال . من رجل غير أجمل تعبير عن نقطة الوعي القومي ، وسما في الوقت نفسه إلى أعلى مراتب الإنسانية ؟^(١) رجل لم يدخر جهداً في أداء الرسالة الإنسانية الصحيحة ، فدعا إلى تحرير العقول من سيطرة الخرافات ، وإطلاق النفوس من أسر الشهوات ؛ وشرع في بناء جيل جديد يدرك قيمة العلم في خوض معركة الحياة ، ويفهم وظيفة الدين في العمل على إسماع المجتمع .

(١) وخلق بنا أن نسجل بهذا الصدد قرابة وثيقة بين موقف فيلسوفنا المصري محمد عبده وبين موقف الفيلسوف الألماني « فشته » : فكلامهما قد شدد التكبير على نزوات الآخرة السائدة في عصره ، وكلامهما أراد « أن يحرر الوطن من السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل له مكاناً مرموقاً في موكب الأمم الحية ودوراً فعالاً في مصير الإنسانية » (انظر : فشته : « نداءات إلى الأمة الألمانية » ترجمة فرنسية بقلم ليون فيليب ، باريس ، مكتبة دولاجراف ، مقدمة من ٦ ؛ وانظر التذاه العاشر على الخصوص) .

من آثار الاستاذ الإمام



نورد في هذا الباب فصولاً ومقتطفات مما كتب الأستاذ الإمام في أغراض شتى ومواضع متفرقة أكثرها غير معروف ، وكلها تدل عنده على تغلغل الشعور القومي والروح الإنساني .

١ - إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار

فيها يلي فقرات مما كتب محمد عبده في « العروة الوثقى » بعددتها الأول الصادر في باريس في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ أي بعد سنتين من الاحتلال الإنجليزي لمصر :

قد خفيت مذاهب الظالمين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى أذهلهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عملها يدوم لها السلطان على السكثرة العددية وإن انقفت آحادها ، بل زعموا أنه يمكن استهلاك الجمل الفقير في التزير البسير ؛ وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقرية ناطقة بأنه إن ساع أن عشيرة قليلة العدد فزيت في سواد أمة عظيمة ونسبت تلك العشيرة اسمها ونسبتها ، لم يجر في زمن من الأزمان إخماء أمة تماثلها في العدد ، وإن بلغت القوة أقصى ما يملكه الخيال . . .

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطمع والمادة ما بلغت ، إذا كثرت عديدها تحت جامعة معروفة ، لا تحمل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، وانفست خلاصتها ؛ ولن تعد عند الطلب رشاداً . .

« إن مجاوزة الحد في الاعتداء تنسي الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية

والشرب ، فترى الاتحاد لدفع ما يعتها من الخطر ، ألزم من التحزب للجنس والمذهب .

« أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسنا حركة فكرية في أغلب أنحاء المشرق في هذه الأيام ؟ كل يطلب خلاصاً ، وينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء في أصفاهه يتفكرون في جعل القوى المنفرقة قوة واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . . . »

« بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك التغلب منهم نكايته ، خصوصاً في المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطاعهم ، خصوصاً من جرّاء هذه الحوادث التي بذرت بذورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأیدی ذوی المطامع فيها . . . »

« الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتياها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تُعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ، ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . . »

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ؛ وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يقتفون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل تفيراً عاماً . . . »

٢ - خائن الوطن

وكتب الشيخ محمد عبده في « العروة الوثقى » أيضاً ، بعد أن ندد بالكثيرين من الشرفيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاة الأجنبي ، ويرشون أن يكونوا أعداء له على امتداد بلادهم ، قائلاً من ذلك بالكتاب وأسماء وميامر زائلة :

« لسنا نعلم بالغاين من بيع بلادهم بالنقد ، وإسليمها للعدو بشئ بخس — وكل من تبع به البلاد فهو بخس — بل خائن الوطن من يكون سبياً في خطوة بخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً للعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر ، وعلى أي وجه انقلب . . . »

« القادر على فسكر يبدية ، وتدير بآنيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . . ولا تار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ؛ وإنما العار الذي لا يمحوه الدهر ، هو أن تسمى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتسكين أيدي العدو من نواصيهم ، إما غفلة عن شئونهم أو رغبة في نفع وقي . . . »

٣ - اتركونا وشأننا

في صيف سنة ١٨٨٤ ، أي عقب الاحتلال الإنجليزي لمصر ، ذهب الشيخ محمد عبده إلى إنجلترا ، للدفاع عن قضية بلاده ، فلقى كثيرين من النواب ورجال السياسة الإنجليزية ، وحاول أن يقنعهم بأن الاحتلال منشأ اضطراب الأمن في مصر ، وأن « أول خطوة لوضع أسس السلام في البلاد المصرية هو جلاء العساكر الإنجليزية » . وأرسلت جريدة « يال مال جازيت » مندوباً عنها لمقابلة الشيخ المصري ، والتحدث إليه في الشؤون المصرية . ونشرت الجريدة الإنجليزية حديثها معه وبمدها الصادر بتاريخ ١٧ أغسطس سنة ١٨٨٤ . والحديث طويل (١) ، ولكننا نقتطف منه ما يلي مترجماً إلى العربية :

سأل مندوب الجريدة الشيخ عن رأيه في حال مصر وفي السياسة التي ينبغي اتباعها ، فأجاب الشيخ : « لقد وجه إلى هذا السؤال مرات منذ جئت إلى لندن . وكل إنجليزي نقيناه يؤكد لنا أنه يريد الخير لمصر . لكن أين هم رجال السياسة عندكم الذين حاولوا تأييد تصريحاتهم وتأكيداتهم ؟ إننا معشر المصريين من أرباب حرب الحرية ، كنا نظن أن الإنجليز يناصرون قضية الحرية ، لكننا لم نعد نعتقد مثل هذه الظنون ، فإن الحقائق أقوى وأبلغ من الكلام . إننا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار لما فيه مصلحتكم الشخصية ، وأن عطفكم علينا كمعطف الذئب على الحمل ١ لقد قضيتم على عناصر الخير فيها ، لكي يكون لكم من ذلك حجة للبقاء في بلادنا .

« قال المندوب : هذا ليس بصحيح ، وإن يكن يبدو كذلك : فلا المستر جلادستون ولا واحد من الوزراء الإنجليز يريد شيئاً آخر غير الجلاء عن مصر في أقرب فرصة وعلى أتم وجه .

« فأجاب الشيخ : إذا كان الأمر كذلك فلم لا تغادروا بلادنا في الحال ؟

(١) انظر : عيسى أمين : « محمد عبده » (أعلام الإسلام) القاهرة ١٩٤٤

لقد علمنا الإنجليز شيئاً واحداً ، وهو التضامن في رغبتنا أن نراهم يرحلون عن بلادنا ... حقاً إننا نطاحنا ، وأردنا أن نحطم استبداد حكامنا ... شكوتنا من الأتراك ، لأنهم أجانب عن وطننا ، ورغبتنا لبلادنا إصلاحاً سياسياً وتقدماً يشبه تقدم أوروبا في سبيل الحرية . لسكننا تعلم الآن أن هنالك ما هو شر من استبداد الحكام وشر من ظلم الأتراك ؛ وليس في مصر من قد بلغ به الظلم حداً يرجو معه مساعدتنا . وإن لنا إليكم مطلباً واحداً ، وهو أن تتركونا وشأننا ، وأن تغادروا بلادنا فوراً وإلى غير رجعة . . . »

٤ — أسطورة محمد علي

هذا مقال طويل كتبه الأستاذ الإمام في سنة ١٩٠٢ بمناسبة الاحتفال بالذكرى مرور مائة سنة على تأسيس محمد علي لدولة مصرية . وقد نشره « حيثلث في مجلة » النوار » (المجلد الخامس ، الجزء الخامس) بعنوان : « آثار محمد علي في مصر » . وقد أعيد نشر المقال في الجزء الثاني من « تاريخ الأستاذ الإمام » (في المنشآت) التي جمعها السيد رشيد رضا . وستنقلب من المقال بضع فقرات يصور فيها الناقد الاجتماعي الجريء « علي مصر قبل علي » محمد علي وبعده ، ويهدم فيها أسطورة أذاعها المتأفقون عن مآثر محمد علي وأفضاله على المصريين . قال رحمه الله :

« ما الذي صنع محمد علي ؟ »

« لم يستطع أن يحمي ، ولكن استطاع أن يبيت . كان معظم قوة الجيش معه ؛ وكان صاحب حيلة بمقتضى الفطرة ؛ فأخذ يستعين بالجيش ويمن باستمالة من الأحزاب على إعدام كل رأس من خصومه ، ثم يعود بقوة الجيش وبحزب آخر على من كان معه أولاً وأمانه على الخصم الزائل فيمحقه . وهكذا حتى إذا سحقت الأحزاب القوية وجه غنابته إلى رؤساء البيوت الرفيعة ، فلم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير » أنا » . واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح

من الأهالي ، وتكرر ذلك منه مراراً ، حتى فسد بأس الأهالي ، وزالت ملكة
الشجاعة منهم ، وأجهز على ما بقي في البلاد من حياة في أنفس بعض أفرادها ،
فلم يبق في البلاد رأساً يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو تفاه مع بقية بلده إلى
السودان فهلك فيه .

« أخذ يرفع الأسافل ويعلمهم في البلاد والقرى ، كأنه كان بمن شبه فيه
ورثه عن أصله الكريم ، حتى انحط الكرام وساد اللثام ، ولم يبق في البلاد
إلا آلات له يستعملها في جباية الأموال ، وجمع المساكر بأية طريقة ، وعلى أي
وجه : فحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأى وعزيمة واستقلال نفس ،
ليصير البلاد المصرية جميعها إقطاعاً واحداً له ولأولاده ، على إثر إقطاعات كثيرة
كانت لأمرأه عدة .

« ماذا صنع بعد ذلك ؟

« اشترأت نفسه لأن يكون مسلماً غير تابع للسلطان العثماني ، لجعل من
العدة لذلك أن يستعين بالأجانب من الأوربيين : فأوسع لهم في المجاملة ، وزاد لهم
في الامتياز ، خارجاً عن حدود المعاهدات المنقذة بينهم وبين الدولة العثمانية ،
حتى صار كل صعلوك منهم لا يملك قوت يومه مسلماً من الملوك في بلادنا يفعل
ما يشاء ولا يسأل عما يفعل : وصغرت نفوس الأهالي بين أيدي الأجانب بقوة
الحاكم ، وتمتع الأجنبي بحقوق الوطني التي حرم منها ، وانقلب الوطني غريباً
في داره ، غير مطمئن في قراره . فاجتمع على سكان البلاد الرسمية ذلآن : ذل
ضربته الحكومة الاستبدادية ، وذل سامهم الأجنبي إياه ، ليصل إلى ما يريد
منهم ، غير واقف عند حد أو حدود إلى شريعة . قالوا إنه أطلع نجم العلم في سماء
البلاد . نعم عني بالنطب ، لأجل الجيش والكشف على الخفي عليهم في بعض
الأحيان عندما يراد إيقاع الظلم بمتهم : وبالهندسة لأجل الري ، حتى يدبر مياه
النيل بعض التدبير ، ليستغل إقطاعه الكبير .

« هل تفكر في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب ؟ هل خطر في باله أن يجعل للأهالي رأياً في الحكومة في عاصمة البلاد أو أمهات الأقاليم ؟ هل توجهت نفسه لوضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع ويستقر العدل ؟

« لم يكن شيء من ذلك ، بل كان رجال الحكومة إنا من الأرثوذكس ، أو الجراكسة ، أو الأرمن المورالية ، أو ما أشبه هذه الأوساط ، وهم الذين يسميهم بعض الأحداث من أنصاره اليوم « دخلاء » . وكانوا يحكمون بما يهودون ، لا يرجعون إلى شريعة ولا قانون ، وإنما يبتغون مرضاة الأمير ، صاحب الإقطاع الكبير

« أرسل جماعة من طلاب العلم إلى أوربا ليتعلموا فيها . فهل أطلق لهم الحرية أن يبنوا في البلاد ما استفادوا ؟ كلا ولكنه استعملهم آلات تصنع له ما يريد ، وليس لها إرادة فيما تصنع

« وجد كثير من الكتب المترجمة في فنون شتى من التاريخ والفلسفة والأدب . ولكن هذه الكتب أودعت في الخازن من يوم طبعت ، وأغلقت عنونها الأبواب إلى أواخر عهد إسماعيل باشا ! فأرادت الحكومة نزع الخازن منها ، وتخفيف ثقلها عنها . فنثرتها بين الناس ، فتناول منها من تناول . وهذا يدلنا على أنها رجحت برغبة الرؤساء من الأوروبيين الذين أرادوا نشر آدابهم في البلاد : لكنهم لم ينجحوا ، لأن حكومة محمد علي لم توجد في البلاد قراء ولا منتفعين بتلك الكتب والفنون .

« كانوا يتخطفون تلامذة المدارس من الطرق وأفناء القرى ، كما يتخطفون عساكر الجيش . فهل هذا مما يحب القوم في العلم ، ويرغبهم في إرسال أولادهم إلى المدارس ؟ لا بل كان يخوفهم من المدرسة كما كان يخيفهم من الجيش !

« حمل الأهالي على الزراعة ، واسكن ليأخذ الغلات . ولذلك كانوا يهربون

من ملك الأتليان ، كما يهرب غيرهم من الهواء الأصفر والموت الأحمر ؛ وقوانين الحكومة لذلك العهد تشهد بذلك .

« يقولون إنه أنشأ للعامل والمصانع . ولكن هل حُبب إلى المصريين العمل والصناعة حتى يستبقوا تلك للعامل من أنفسهم ؟ وهل أوجد أساتذة يحفظون علوم الصناعة وينشرونها في البلاد ؟ أين هم ؟ ومن كانوا ؟ وأين آثارهم ؟ لا بل ينفض إلى المصريين العمل والصناعة ، بتسخيرهم في العمل والاستعداد بشعرته : فكانوا يتربصون يوماً لا يُعاقبون فيه على هجر العمل والمصنع ، لينصرفوا عنه ساعطين عليه ، لاعتين الساعة التي جاءت بهم إليه !

« يقولون إنه أنشأ جيشاً كبيراً فتح به الممالك ودوخ به الملوك ، وأنشأ أسطولاً ضخماً تنقل به ظهور البحار ، وتفتخر به مصر على سائر الأمصار . فهل علم المصريين حُبَّ التجند ، وأنشأ فيهم الرغبة في الفتح والغلب ، وحُبَّ إليهم الخدمة في الجندية ، وعلمهم الافتخار بها ؟ لا بل علمهم الهروب منها ، وعلم آباء الشبان وأمهاتهم أن ينوحوا عليهم معتقدين أنهم يساقون إلى الموت ، بعد أن كانوا ينتظمون في أحزاب الأسراء ، ويحاربون ولا يبالون بالموت أيام حكم الماليك . وكان من ينتظم في الجندية على عهد محرم مصر لا يخرج منها إلا بالموت ! هل شعر مصري بعظمة أسطوله أو بقوة جيشه ، وهل خطر ببال أحد منهم أن يضيف ذلك إليه بأن يقول : هذا جيشي وأسطولي ، أو جيش بلدي أو أسطوله ؟ كلا لم يكن شيء من ذلك : فقد كان المصري بعد ذلك الجيش وتلك القوة عوداً لظالمه ، فهي قوة خصمه ... فما أثر ذلك في حياة مصر والمصريين إلا أسوأ الأثر : أتركه شر في شر ، لذلك لم تلبث تلك القوة أن تهدمت واندثرت .

« ظهر الأثر العظيم عند ما جاء الإنجليز لإخضاع ثورة عرابي . دخل الإنجليز مصر بأسهل مما يدخل به داسر على قوم ، تم استقروا ، ولم توجد في البلاد نخوة في رأس تثبت لهم أن في البلاد من يحامي عن استقلالها ؛ وهو ضد ما رأيناه عند

دخول الفرنسيين إلى مصر : وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير ...

« لا يستحي بعض الأحداث من أن يقول إن محمد علي جعل جدران سلطانه بنية من الدين . أي دين كان دعامة للسلطان محمد علي ؟ دين التحصيل ؟ دين الكرباج ؟ دين من لا دين له إلا ما يهواه ويريد ؟ وإلا فليقل لنا أحد من الناس أي عمل من أعماله ظهرت فيه رائحة للدين الإسلامي الجليل ؟ لا يذكرون إلا مسألة الوهابية . وأهل الدين يعلمون أن الإغارة فيها كانت على الدين للدين . نعم إن الوهابية غلوا في بعض المسائل غلوا أنكره عليهم سائر المسلمين . وما كان محمد علي يفهم هذا ، ولا سفك دماءهم لإرجاعهم إلى الاعتدال ، وإنما كانت مسألة سياسية محضة ، تبعها جريمة « محمد علي » على سلطانه العثماني ، وكان معه ما كان مما هو معروف

« ولا أخاف أن أحداً يرتاب بعد عرض تاريخ محمد علي — على بصيرته — أن هذا الرجل كان تاجراً زارعاً ، وحندياً يأسلاً ، ومستقيماً ماهراً . لكنه كان لمصر قاهراً ، وحياتها الحقيقية معدوماً . وكل ما نراه الآن فيها مما يسمى حياة فهو من أثر غيره . متعنا الله بخبره ، وحمانا من شره . »

٥ - فتوى الأستاذ الإمام

في مسألة العمال وأصحاب الأعمال

في سنة ١٩٠٤ نشر كاتب فرنساوى مقالا موضوعه العمل والعمال في بلاد الجزائر وجاء في مقاله أن عقدة العنق في المشكلة التي احتمل الحصاد حولها بين العمال وأرباب الأموال في العالم الغربي قد استطاعت الفريعة الإسلامية أن تحلها حلا معقولا ، إذ « أوجبت التحكيم بين العامل وصاحب العمل من قام النزاع بينهما » .

وفي هذه المسألة أراد الكاتب فرح أنغلون محرز مجلة « الجامعة » في مصر ، أن يستعني الأستاذ الإمام رغبة في الوقوف على رأى الفروع الإسلامى ؟ فرد عليه المفى بكتاب جمع بين العائلة والعلوة ، إذ عرفت مسألة علاقة العمال بأصحاب الأعمال ، وموقف الدولة مما قد يقوم بين الفريقين من نزاع : ترى هل واجب الحكومة أن تتدخل لحسم الخلاف وإنصاف المظلوم ، أم تترك الأمر لمجلس التحكيم ، يتحاكم إليه طرف النزاع عند وقوع الخلاف ؟ وفي الحالة الأخيرة هل يكون التحكيم إجباريا بوجبة القانون ، أم اختياريا يتم باتفاق الخصمين المتنازعين ؟

تلك بعض المناكك التي أثبتت في الفتوى . ونشير هنا مقتطفات منها سبق أن نشرناها (« الأهرام » ٣٠ مارس سنة ١٩٤٣) شارة السلام في مشروع « بريدج » الانجليز وترجمته إلى اللغة العربية . قال الإمام رحمه الله :

« ولا يخفى على حضراتكم أن التحكيم كما يفهم من لفظه ، يلزم أن يكون باتفاق الخصمين اللذين يريدان أن يُقضى في النزاع بينهما بالتحكيم : فهو اختياري بطبيعته ، ولا يكون إلّا فيما هو من حقوق العباد التي يقع التنازع فيها بينهم . ولا يجبر أحد الخصمين على أن يتحاكم إلى من يفصل بينه وبين خصمه إلّا إذا كان الترافع إلى محكمة من تلك المحاكم التي تقرها القوانين العامة أو الخاصة . والعامل متى علم الأجرة وزمن العمل ، فهو حر ، إن شاء قبل ، وإن شاء لم يقبل : فهذه هي القواعد العامة للتعلاقة بأجرة العمال وتقدير أزمان عملهم ، ولا وجه لاختلاف العامل ورب المال قبل الدخول في العمل . والمعقول أن يكون الاختلاف في الوفاء بالشرط وعدم الوفاء به . والذي يفصل فيه عند ذلك المحاكم أو المحكمون إذا اختار المتنازعان طريقة التحكيم .

« أما الحالة القائمة في أوروبا فنشأها أمران : أحدهما اضطراب العامل للعمل ، لأنه لا وسيلة له في المعيشة سواء . وثانيهما مبالغة رب المال في طلب الربح ، لأن توفير المال أصبح من أهم ما يسعى إليه طلابه في تلك البلاد : فالأول يرغب أن يزداد له الأجر وأن ينقص زمن العمل ؛ والثاني يتفق تقدير الأجر والزمن كما يريد . والأول لا يجد من أرباب المال من يحميه إلى طلبه ؛ والآخر لا يجد من العمال من يرضى بتقديره . فإذا اتفق العمال على ما يُلبثون به أرباب الأموال إلى موافاة رغبتهم حدث ما يسمى بالاعتصاب ؛ فيتفق العمال على تعطيل الأعمال حتى يلجثوا أرباب الأموال إلى إجابة مطالبهم . ولرب المال أن يصبر حتى تلبذع الجوع عماله ، فيرضوا بما يريد . والعمال أن يصبروا حتى يضطر الخسران رب المال إلى إجابتهم فيما يطالبون . ولكل منهم أن يتفق مع الآخر في تحكيم محكمين ، يذعن الفريقان لحكمهم بعد استيفاء شرائط التحكيم ، ولا يلزم أحد الفريقين بأن يحكم أحداً أو لا يحكم .

« إنما يوجد في أصول الأحكام الإسلامية أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية ، أي يجب على الأمة أن يكون فيها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة أو للدفاع عن حوزتها . فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والخروج بين الناس . وكذلك إذا تمكمت باعة الأقوات ، ورفضوا أثمانها إلى حد فاحش وجب على الحاكم في كثير من المذاهب الإسلامية أن يضع حداً للثمن التي تباع بها ؛ وهكذا يدخل الحاكم في شؤون الخاصة وأعمالهم ، إذا خشي الضرر العام في شيء من تصرفهم .

« فإذا تعصب العمال في بلد ، وأضرخوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يقضي إلى شمول الضرر ، كان للحاكم أن يدخل في الأمر وينظر بما خول له من رعاية المصالح العامة : فإذا وجد

الحق في جانب العمال ، وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة ، ألزم أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الأجرة أو النقص في مدة العمل أو بها جميعاً . وإذا رأى الحق في جانب أرباب الأموال وكان النزاع من العمال ، قضى عليهم بالعمل ، كما يقضى على المغالين في نمن الأقوات بالبيع بالثمن اللائق ، متى ظهر غش عملهم وظلمهم للعمالة .

« هذا ولا يعرف في الشرع الإسلامى بإيجاب التحكيم بين العامل ورب المال ، إلا أن يكون شيء لم نطلع عليه . نعم جاء وجوب التحكيم في كثير من المذاهب الإسلامية في مسألة واحدة ، وهي مسألة الشقاق بين الزوجين إذا رُفِعَ إلى القاضي ... والأصل في ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها . إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما » . فالذى يظهر من لفظ الآية بإيجاب التحكيم على أولى الأمر إذا رفع إليهم نزاع بين زوجين ، أو هو بإيجاب التحكيم على مَنْ بلغه الأمر من الحاكم أو جماعة المسلمين : فإن الخطاب عام في قوله : « وإن خفتم » للمسلمين ، سواء كانوا أولى أمر أو غيرهم : وذلك لأن الزوجين قد ارتبطا برباط عقد الزواج ، ووجد بينهما من الصلة ما يهتم بالحرص عليه ، ووجد بين أهلها من وشائج القرابة بالمصاهرة ما لا يصح التساهل في توهينه ونقطع ما اتصل به ... وعلى كل حال فإن إيجاب التحكيم في أمر الزوجين معقول : فإن ما يقع بينهما لو لم يصلح بنحو هذه الطريقة أفضى إلى فساد في البيوت بين الأولاد والأقارب . ومثل هذا الفساد مما يسرى وينتشر حتى يؤذى الأمة بتمامها في صلاتها بعضها مع بعض ، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل . فإن كان ذلك الكتاب القرسوى يعنى هذا الأصل وبشير إليه ، ويريد أن يقيس به ما يقع بين العمالة ، فذلك رأيه وحده . والسلام » .

٦ - « وصية سياسية »

في مايو سنة ١٩٠٥ ، أملى الأستاذ الإمام ، باللغة الفرنسية ، رسالة طويلة بخطها آراءه وآماله في التربية والتعليم ، وأدى بقرصته في إصلاح نظم الإدارة والقضاء و مصر . وفي ديسمبر من تلك السنة نشر المصنف « دو جرقيل » عن مصر الحديثة مؤلفاً ضخماً ، ذيله يوضع رسائل عن شخصيات مصرية كبيرة . ومن بينها هذه الرسالة التي أملاها الأستاذ الإمام قبل وفاته بنحو شهرين . وقد نشرها « دو جرقيل » بعنوان « وصية سياسية للمرحوم محمد عبده مفتي الديار المصرية » . وأدى بعينها من رسالة المصلح المصري إلى المؤلف الفرنسي إنما هو قسمها الأول الذي تحدث فيه الشيخ عن الشؤون المصرية حديثاً عرض فيه بالتفصيل لسياسة التعليم التي كانت تتبعها حكومات ذلك العهد ، فنادى ، لأول مرة في مصر ، ب«جانية التعليم» ، ومكافحة الأمية ، و«إنشاء» «بالمصرية» تكون موهبتها إعداد بيعة ثقافية عالية ، وإداعة روح البحث العلمي الفاعل . قال ، رحمه الله ، ما ترجمه فيما يلي :

« تتفق الحكومة المصرية على التعليم ٢٠ ألفاً من الجنبات ، في حين أن ميزانيتها التي تبلغ اثني عشر مليوناً ، تسمح لها بأن تخصص للتعليم ما يزيد على ذلك المبلغ الضئيل . ثم إن الحكومة تزيد المصروفات التي تدفعها العائلات لتعليم أبنائها . وقد سارت الحكومة على زيادة المصروفات المدرسية سيراً مطرداً ، حتى أصبح تعليم الأبناء عبثاً برهق كواهل الطبقة المتوسطة في الأمة . وإذا استمرت الحكومة على تلك الخطة أصبح التعليم كله ضرباً من القرف لا يستطيعه إلا الموسرون . ومن مبادئ الحاكمين عندنا أن أولاد الفقراء لا حق لهم في التعليم ، وهو مبدأ ينادون به جهاراً في أحاديثهم ، وفي كتبهم ، وفي تقاريرهم ... »

« وقد نسلم معهم إلى حد ما بأن رب الأسرة الذي يخصص جزءاً من دخله لتعليم أبنائه يكون في الغالب حريصاً على ألا يضيع عليه ماله ، ويكون معنياً بالإشراف على أبنائه إشرافاً فعلياً ، حتى ينتفعوا بتعليم يؤوده ويكلفه المال الكثير . ولكن القول ، من أجل هذا ، بأن كل تعليم مجاني عقيم ، هو زعم غير مقبول ، ولا تؤيده التجربة : فالواقع أنه منذ عهد محمد علي إلى سنة ١٨٨٢ ،

كاد أن يكون دخول المدارس المصرية مجاناً كله ، ولم تحمل تلك المجانية دون أن تخرج المدارس طائفة من الرجال تعلّموا تعليماً صحيحاً ، وأغلبهم ينتمون إلى أفقر طبقة في الأمة . على أن كثيراً من بلاد أوربا قد جعلت التعليم مجاناً ، ولم تجد على نفسها من ذلك ضيراً . ولكن ما عسى أن تنفع تجربة الماضي وأمثلة البلاد الأوربية إذا كان أولو الأمر في حكومة مصر قد ركبوا رؤوسهم ، وأبوا أن يفعلوا إلا ما يلائم هواهم !

« ومن المشاهد المؤلمة المتكررة كل عام أن ترى الآباء والأمهات يطوفون بأبنائهم على وزارة المعارف ، راجين مستعطفين ، متوسلين بإظهار ما هم عليه من رقة الحال ، أو بما يكون قد قدمه أفراد عائلاتهم إلى الدولة من خدمات ، مؤملين بعد ذلك كله أن تلين الشفاعة قلوب الحاكّمين ، فيثبّوا جموح مبدئهم ولو مرة ، ويقبلوا أبناء الفقراء في المدارس مجاناً . ولكن أولئك الآباء يضطرون آخر الأمر إلى أن يعودوا إلى قراهم خائبين قاطعين سائطين ، لا يدرون ماذا يصنعون بأبنائهم الصغار الأعزاء ، الذين بنوا مستقبلهم قصور الآمال .

« ما العمل ؟ يقول لنا البعض إن في مصر أغنياء يستطيعون أن ينشئوا مدارس مجانية للفقراء . أي والله ، إن بني وطننا الأغنياء يستطيعون أن يعملوا ذلك وأكثر منه . ولكن مصر ليس فيها بعد محسنون ! ويعوزها على وجه الخصوص المحسنون المستقيمون !

« قد يوجد عندنا من الأغنياء من ينشئون للساجد التي لا ندري وجه الحاجة إليها ، نظراً إلى كثرة عدد الموجود منها من قبل . ويوجد من الأغنياء من يرصدون جزءاً من أموالهم وفقاً على ولّى من الأولياء ! ولكن همه الأفراد عندنا لا تنبج إلى التعليم ، وقد ليث شعبنا حقبة طويلة من الزمان معتمداً على الجماعة في كل شيء .

« فإذا نظرنا الآن إلى التعليم الحكومي من حيث قيمته ، اضطربنا إلى أن

فلاحظ أنه لا يكاد يؤهل رجلاً لممارسة حرفة مستقلة يكسب بها عيشه ؛ ومن المستحيل أن ينهض هذا التعليم بإعداد عالم أو كاتب أو فيلسوف ، فضلاً عن إعداد ناهضة . وكل ما لدينا من المدارس التي تمثل التعليم العالي في مصر ، إنما هي مدرسة الحقوق والطب والهندسة . وأما بقية الفروع التي يتألف منها العلم الإنساني فقد ينال المصري منها أحياناً صوراً سطحية في المدارس الإعدادية ، ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً ؛ وهو في الغالب مُكرِّه على أن يجهد جهلاً تاماً ؛ ذلك شأن علم الاجتماع وفروعه كالتاريخ والأخلاق والاقتصاد ؛ وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة ، والآداب العربية والأوربية ، والفنون الجميلة أيضاً ، كل ذلك مجهول لا يدرس في مدرسة مصرية .

« ونتيجة ذلك أن في مصر قضاة ومحامين وأطباء ومهندسين ، تتفاوت كفاياتهم في ممارسة مهنتهم ، ولكنك لا تجد في الطبقة المتعلمة الرجل الباحث ولا المفكر ولا الفيلسوف ، ولا العالم ؛ لا ترى الرجل ذا العقل الواسع ، والنفس العالية ، والشعور الكريم ، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى يطمع فيه ويسمو إليه . »
« والخلاصة أن الخطة التي رسمتها الحكومة ، والتي يبدو أنها مصممة على ألا تحيد عنها ، هي تشجيع التعليم المختصر في المدارس الصغيرة التي تسمى « كتاتيب » ، حيث يتعلم الأولاد الكتابة والقراءة وقواعد الحساب الأربع ، ثم شدة التضييق في نشر التعليم الثانوي والتعليم العالي .

« والمصريون مقتنعون أن الذين يدبرون شؤونهم العامة لا يعملون كل ما يستطيعون لرفع المستوى الأخلاقي والثقافي عند الأجيال الجديدة . وهذا الموقف مما يؤسف له من جميع الوجوه ؛ إنه سيخلق في الرأي العام — عاجلاً أو آجلاً — تياراً من التذمر والخط . ولنا ندرى ما المنفعة التي تعود على الإنجليز من تركهم معتقداً كهذا يرسخ في أذهان الوطنيين . . »

٧ - الصور والتماثيل في نظر الإسلام

ثبت هنا بعض ما حوته الأستاذ الإمام ، في أن رحلته إلى أوروبا وجزيرة صقلية صيف سنة ١٩٠٢ ، فتناسية وصفه لدور الآثار في بالرم (عاصمة صقلية) ، بين قوائد الصور والتماثيل وحكم الشروع الإسلامي فيها ، وأنه لا خطر فيها على العقيدة ، ولا عقلنة شرع أو فتنة . وأن الإسلام أبعد من أن يحرمها بعد ثبوت فوائدها ، لأن هذا الدين جاء نصيراً للعلم والهدى والصحبة ، خيراً لمطالب المادة الانسانية الراقية . فقال :

« لهُؤَلاء القوم حرص غريب على حفظ الصور المرسومة على الورق والتسيج ، و يوجد في دار الآثار عند الأمم الكبرى ما لا يوجد عند الأمم الصغرى كالصقليين مثلاً ، يحققون تاريخ رسمها واليد التي رسمتها . ولهم تنافس في اقتناء ذلك غريب ، حتى أن القطعة الواحدة من رسم « روفائيل » مثلاً ربما تساوى مئتين من الآلاف في بعض المتاحف . . وكذلك الحال في التماثيل . وكلما قدم المتروك من ذلك كان أغلى قيمة ، وكان القوم عليه أشد حرصاً .

« هل تدري لماذا ؟ إذا كنت تدري السبب في حفظ سلفك للشعر وضبطه في دواوينه ، والمبالغة في تحريره ، خصوصاً شعر الجاهلية ، وما عني الأوائل رحمهم الله بجمعه وترتيبه ، أمكنتك أن تعرف السبب في محافظة القوم على هذه المصنوعات من الرسوم والتماثيل : فإن الرسم ضرب من الشعر الذي يرى ولا يُسمع ، والشعر ضرب من الرسم الذي يُسمع ولا يرى .

« إن هذه الرسوم والتماثيل قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشئون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ما نستحق به أن نسمي دهبان الهيئات والأحوال البشرية : يصورون الإنسان أو الحيوان في حال الفرح والرضى والعطاشينة والتسليم . وهذه المعاني المدرجة في هذه الألفاظ متقاربة ، لا يسهل عليك تمييز بعضها من بعض ؛ ولكنك تنظر في رسوم مختلفة فتجد الفرق ظاهراً باهراً : يصورونه مثلاً في حالة الجزع والفرح ، والخوف والخشية . والجزع والفرح

مختلفان في المعنى ، ولم أجمعهما هنا طمعاً في جمع عينيين في سطر واحد ، بل لأنهما مختلفان حقيقة . والسكنك ربما تقتصر ذهنك لتحديد الفرق بينهما وبين الخوف والخشية ، ولا يسهل عليك أن تعرف متى يكون الفرع ومتى يكون الجزء ، وما الهيئة التي يكون عليها الشخص في هذه الحال أو تلك . وأما إذا نظرت إلى الرسم ، وهو ذلك الشعر الساكت ، فإنك تجد الحقيقة بارزة لك تتمتع بها نفسك ، كما يتلذذ بالنظر فيها حسك . حفظ هذه الآثار حفظاً للعلم في الحقيقة ، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها .

« ربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام ، وهي ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية ، إذا كان القصد منها ما ذكر من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية أو أوضاعهم الجسدية ؟ هل هذا حرام أو جائز أو مكروه أو مندوب أو واجب ؟

« فأقول لك إن الراسم قد رسم ، والفائدة محققة لا نزاع فيها . ومعنى العبادة وتعظيم المثال أو الصورة قد يحى من الأذهان . فإما أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة ، وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتي وهو يحبك مشافهة . فإذا أوردت عليه حديث : « إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون » أو ما في معناه مما ورد في الصحيح ، فالذي يغلب على ظني أنه سيفول لك إن الحديث جاء في أيام الوثنية ، وكانت الصور تتخذ في ذلك لسببين : الأول للهو ، والثاني التبرك بمثال من رُسم صورته من الصالحين . والأول مما ينفسه الدين ، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه ؛ والمصور في الحالين شاغل عن الله أو محمد للإشراك به . فإذا زال هذان العارضان ، وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة النبات والشجر في المصنوعات ؛ وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف وأوائل السور ، ولم يمنع أحد من العلماء ، مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضع النزاع .

« وأما فائدة الصور فما لا نزاع فيه على الوجه الذي ذكر . . . ولا يمكنك أن تجيب المفتي بأن الصورة على كل حال مظنة العبادة : فإني أظن أنه يقول لك إن لسانك أيضاً مظنة الكذب ، فهل يجب ربطه ، مع أنه يجوز أن يصدق ، كما يجوز أن يكذب ؟ »

« وبالجملة إنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقق أنه لا خطر فيها على الدين ، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل . . . »

٨ - إلى تولستوى

في سنة ١٩٠٦ قامت قيادة الإكليروس الروسى على المصلح الاجنابى والروائى الكبير « نيقول تولستوى » ، وحكمت عليه الكنيسة الاورثوذكسية القيصريّة بالحرمان ، لتنتهكه كتاب « البيت » ، ولإنكاره ألوهية المسيح ، خلافاً لماك تعاليم الكنيسة الثالثة . فأرسل إليه الأستاذ الإمام هذه الرسالة الجلية :

« أيها الحكيم الجليل مسيو تولستوى

« لم نحظ بمعرفة شخصك ، ولكننا لم نحرّم التعارف مع روحك . سطع علينا نور من أفكارك ، وأشرقت في آفاقنا شمس من آرائك ، ألقت بين نفوس العقلاء ونفسك .

« هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التي فطر الناس عليها ؛ ووقفتك على الغاية التي هدى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويشعر بالعمل ، ولأن تكون عمرته تعباً ترناح به نفسه ، وسعيّاً يبقى به ويربى جنسه . وشعرت بالشقاء الذي زل بالناس لما انصرفوا عن سنة الفطرة ، وبما استعملوا قواهم — التي لم يمنحوها إلا لبسعدوا بها — فيما كدر راحتهم وزعزع طمأنينتهم .

« ونظرت نظرة في الدين مرقت حجب التغايد ، ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد ؛ ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ما هناك الله إليه ، وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه .

« فكما كنت بقولك هادياً للعقول ، كنت بعملك حاثاً للعراشم والهمم . وكما كانت آراؤك ضياءً يهتدى به الضالون ، كان مثالك في العمل إماماً يقتدى به المسترشدون . وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء ، كان مدداً من عنايته للضعفاء والفقراء .

وإن أرفع مجد بلغته ، وأكبر جزاء نلته على متاعبك في النصح والإرشاد هو هذا الذي سماه القائلون بالحرمان والإبعاد . فليس ما حصل لك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس أنك لست من القوم الضالين . فاحمد الله على أن فارقتك في أقوالهم ، كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم .

« هذا وإن نفوسنا لشقيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك ، فيا تستقبل من أيام عمرك . وإنا نأل الله أن يمد في حياتك ، ويحفظ عليك قواك ، ويفتح أبواب القلوب لقهم قولك ، ويسوق النفوس إلى الناسى بك في عملك ، والسلام . »



المراجع



الكشاف



أَسْمَاءُ الْأَعْلَامِ

(1)

حافظ ابراہیم : ۱۱ + ۱۸ + ۱۹ + ۵۶ = ۱۱۳

الأهري : ٦٦ .

أدنى (تقاریر): ۱۲، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۶۸، ۷۹

1. 304 2. 313 3. 431 4. 440
 5. 554 6. 555 7. 556

أوليت باخا : ٢٥ -

۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۷۹ : رستمی
۳۸۹

شكيب أرسلان : ٢٢ ، ٢٣ ، ٧٩ ،
٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢

أربعون : ٦٥ .

توفیق (توماس) : ۱۷۹ .

اسماعیل (الحدیو) : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧
٢٨

الأشعرى: ٦٠، ٩٧، ١١٣، ١٢٥،
من أنى أصيعة: ١٩.

حاج الدین الأفغانی : ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ ،
۶۴ ، ۶۵ ، ۶۸ ، ۷۱ ، ۷۳

4 74 4 77 4 82 4 85 4 88

[illegible]

4 5 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041 1042

• ५५३ ॥ • ५६४ ॥

أولاد بن : ١٤٧ ، ١٦٣ .

محمد اقبال : ۱۹۰۱ء

الكامل : ٤٦ - ٥٩ .

الألمانية : ٢٢١ .

٤٧٤٣٨٤٠٤١١ : أمين
١٠٤٣١١

عبدالحمید : ۳۶، ۳۲، ۳۱، ۲۵، ۱۵ :
: ۷۶، ۷۲، ۷۱، ۶۹، ۵۱

己未年正月二十日

6 730 6 354 + 459 2 134

. ४३४ , ४४६ , ४४४ , ४४७

قاسم امین : ۶۶ + ۶۷ + ۶۸ + ۶۹ + ۷۰

$$6. Y = A + Y - Y + Y = 0 + 17A$$

199

فرمان خطی: ۲۹، ۲۰، ۲۵، ۲۸

• 474 : 221

()

مجموعه سبای الیاردی : ۳۰

فکر و دانش : ۱۹۸۸ء

1977 = 2615

السلاسل: ١٨٦

عبد الحميد : ٢٢٢ .

اقوال و تراویح : ۴۶ ، ۴۵ ، ۴۶ .

• ۷۷۷ : ۷۷۷

من جلد ستر ایسی : ۶۵۱ .

رجیون: ۱۲، ۶۲، ۹۴، ۱۲۳

434

يعبر الدين حركات : ٢١١ .

رقعت : ۱۱۷

١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ : ٢

بروفی : ۴۰ .

برگهان : ۱۴۰ .

جولد تسهر : ١٣ ، ٢١ ، ٥٥ ، ٦٠ ،
 ٩٢ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٤ ،
 ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ،
 ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ٢٢٨ ،
 جوميه : ١٦١ ، ٢٢١ ،
 الجوبى : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٥٠ ،
 الجبل : ١٨٠ ،
 وايم جيس : ٥٥ ، ٩١ ،
 جيوم : ٩٢ ، ١١٢ ، ١١٣ ،

(ح)

طلعت حرب : ٣٩ ، ١٠٨ ،
 طه حين : ١١ ، ١٢٠ ، ٢٢٣ ،
 عبد الحميد (السلطان) : ٣٤ ،

(خ)

أحمد خاكي : ٢٠٨ ،
 خالد محمد خالد : ١١ ، ٢٢٣ ،
 أبو خطوة : ٣٦ ، ٤٤ ،
 ابن خلدون : ٥٤ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
 ١٥٢ ،
 محمد خلف الله : ٢٢٣ ،

الخوارزمي : ٦٦ ،
 محمد بن الخواجه : ٢٢٥ ،

(د)

الشيخ درويش : ٢٠ ، ٢٦ ،
 دلبوس : ٧٨ ،
 الدواني : ٥٤ ، ٦٠ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٩٧ ،
 دهرميه : ٢٢٥ ،

سكال : ٦٤ ، ٢٢٤ ،
 سليم البشري : ١٨٥ ، ١٨٦ ،
 بخرنج : ٢٤٨ ،
 بلنت : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٣٦ ،
 ٤٤ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٥ ،
 ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٩١ ، ٢٢٤ ،
 محمد البهي : ١٩٣ ،
 بوزرو : ٦٣ ، ٦٤ ،
 بوجليه : ١١٠ ،
 بوسويه : ١٠١ ، ١٠٨ ، ١٢٧ ،
 عبد القادر البطار : ٢١٩ ،
 دويغير : ٢٧ ، ٢٨ ،

(ت)

عبد القادر الترماني : ٢١٩ ،
 تشرشل (راندولف) : ٣٢ ،
 التتازاني : ٦٩ ،
 توفيق (الخديو) : ٢٩ ، ١٨٢ ،
 تولستوي : ٤٤ ، ٢٥٦ ،
 توما (القديس) : ١٠٧ ،
 تيلور (إسحق) : ٣٣ ،
 ابن تيمية : ١٠٣ ، ١٧٤ ، ١٨١ ،

(ج)

جب : ٧ ، ١٢٥ ، ٢٠٦ ،
 عبد القاهر الخرجاني : ٣٨ ،
 جورج قبل : ٢٠ ، ٤٦ ، ١٩٧ ، ٢٥١ ،
 جلادستون : ٢٤٢ ،
 الجلال : ١٥٤ ،
 جوبلو : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١١٣ ،
 الجوزجاني : ١٩ ،
 ابن الجوزي : ١٥٠ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ،
 ٢١٩ ،

زكاه الملك : ٢٢٥ ، ٢٢٦ .
 جيل صدق الزهاوى : ٤٥ .
 عبد الحميد الزهاوى : ١٠٠ ، ١٧٣ ، ٢١٩ .
 أحمد حسن الزيات : ٤٤ ، ٢١١ .
 جبرئيل زيدان : ٢١ .

(س)

الساوى (عمر بن سهران) : ٥٤ ، ٧٠ .
 هارون سيندر : ١٦٠ ، ١٨٩ ، ١٩٠ .
 هربرت سيفسر : ٤٤ ، ٤٥ ، ١٢٨ .
 ١٣٠ .
 سينوزا : ٧٣ ، ١٢٩ .
 سنودارد : ٢٣ .
 ستورز : ٤٥ ، ٢١٠ .
 سقراط : ١٦٣ .
 عبد الكريم سلمان : ٤٤ ، ١٧٣ .
 عبد الحليم بن سماعة : ٢٢٥ .
 سفلانا : ٦٧ .
 السنوسى : ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٦ .
 سوريل : ١٢١ .
 السوفسطائية : ٨٧ ، ١١٤ .
 أحمد طلق السيد : ١١ .
 ابن سيده : ٣٧ .
 ابن سينا : ١٩ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ٥٧ .
 ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٢ .
 ٩٢ ، ١٥٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(ش)

شاخث : ١٤٦ .
 الشافى : ١٨٠ .
 شتاين (لودفيج) : ٦٦ .
 الشريطى : ٥٦ ، ٨٠ .

ديكارت : ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ .
 ١١٥ ، ١٤٩ ، ٢٣٤ .
 ديموبين : ١٤٤ .

(ر)

رايلى : ٦١ .
 رافى الدين الرازى : ٩٢ ، ١٢٢ .
 عبد الرحمن الرافعى : ٣٠ .
 روس : ١٢٩ .
 رشد رستم : ٤٥ .
 ابن رشد : ٦٩ ، ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٧ .
 محمد رشيد رضا : ١٥٠ ، ١٩٠ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٣٥ .
 ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ .
 ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ .
 ٣٩ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .
 ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٢ ، ٦٧ .
 ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .
 ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٠٠ ، ١٠٢ .
 ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٢٠ .
 ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٦ .
 ١٢٧ ، ١٢٨ ، ٢٠٥ ، ٢١٩ .
 ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .
 ٢٤٣ .
 روفائيل : ٢٥٤ .
 رنان : ٢٢ ، ٩٩ ، ١٦٩ .
 الروافيون : ٦٩ ، ٧٦ ، ١٣٠ ، ١٤٢ .
 ٢١٦ .
 روسو : ١٣٠ .
 ريانى باشا : ٢٩ .
 ريزنر : ٣١ .

(ز)

سعد زغلول : ١١٠ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ .
 ٢١٠ ، ٢١١ .

علي عبد الرازق : ٢٢٣ ، ١١ .
مصطفى عبد الرازق : ١٣ ، ١١ ، ١٠ ، ٤٧ .
١٤٩ ، ١٣٤ ، ٥٩ ، ١٦ ، ١٥ .
٢١٨ ، ٢١٤ ، ٢١٢ ، ٢٠٥ .
محمد عبد الله عثمان : ٢٠ .
أحمد مراني : ٣١ ، ٣٠ .
إبن عمري : ١٨١ ، ١٨٠ ، ١٧٤ .
أبو العلا عفيفي : ٢١٥ .
عباس العقاد : ٢١٠ ، ١١ .
كرت علي : ٢١٩ .
محمد علي : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢١٣ ، ٢٤٧ .
٢٥٩ .
محمود أبو العيون : ١٨٢ ، ٢١٤ .

(غ)

بطرس غالي باشا : ١٩٥ .
الغزالي : ١٩ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٠ .
١٠٦ ، ١١١ ، ١٧٤ ، ٢٣٤ .
٢٣٥ .

(ف)

القارافي : ٧٠ ، ٧١ ، ١١٤ ، ١٢١ .
١٢٢ ، ١٢٩ ، ٢١٧ ، ٢١٨ .
فرغوريوس : ٦٦ .
فرزير : ١٢٦ ، ١٣٠ .
فشنه : ٧٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٦ .
فتنتك : ١٠٦ .
فوييه : ١١٥ .
فجورج قبل : ٢٦ .
فيلون الاسكندراني : ١٧٥ .

محمد شرف الدين : ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
الشعراي : ١٧٨ ، ١٨٠ .
أحمد شفيق باشا : ٢٢ ، ١٨٦ .
محمد فتحي الشفيطي : ٧ .
الشهرستاني : ١١١ ، ١١٣ ، ١١٦ .
الشوكاني : ٥٩ .
شومان : ١١١ .
شيلر : ٥٥ ، ٥٧ ، ٧٣ ، ٩١ ، ١١٠ .

(ص)

الصبيان : ١٥٤ .
محمد صدي : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ١٢٠ .

(ط)

ابن طبلوس : ٦٧ .

(ظ)

الأحمدي الطواهرى : ١٨٢ ، ٢٠٥ .
٢١٢ ، ٢١٤ .
عمر الدين الأحمدي الطواهرى : ٢١٣ .
٢١٤ .

(ع)

حسن عاصم باشا : ٤٤ .
محمد عاكف : ٢٢٤ .
عباس (الحديوي) : ٤٦ ، ٥٧ ، ١٧ .
١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ .
٢٣١ .
حسن عبد الرازق باشا : ٣٧ ، ٤٤ .

(ق)

جمال الدين القاسمي : ٢٢١ ، ٢١٩ .
مهزبا محمد قزويني : ١٧٢ ، ٢٢٦ .

(ك)

القزويني السكاني : ٦٥ .
كاراجوڤو : ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٦ .
كارليل : ١٩١ .
كاشاني : ١٠٨ ، ١٦٨ .
كالي : ١٤٣ .
مصطفى كامل : ٢٠٩ .
كانت : ٩٢ ، ١١٨ .
كرومر : ٣٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٦ .
٨٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ١٩٢ .
١٩٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ .
كريمر : ٢٦ ، ٢٢٨ .
كفرلي : ٦٥ ، ٦٦ .
مصطفى كمال : ١٩١ .
أوجست كمت : ١٢٠ .
كفتابار : ٢١٩ .
عبد الرحمن الكواكبي : ٥٦ ، ٢٢١ .
محمد زاهد الكوثري : ٢١٩ .

(ل)

لوي لافل : ٥٨ .
ابراهيم اللقاني : ٩٧ .
لاند : ١٣ ، ١١٠ ، ١٢١ .
لاووست : ٢٨ ، ٢٠٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ .

جوستاف لوبون : ٤٤ .
لوثر : ١٠٨ .
لوسيان : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ .

(م)

جرمان مارتان : ٤١ ، ٥٠ .
ماكدونالد : ٥٠ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٩٧ .
١١٧ ، ١٧٦ .
علي مبارك باشا : ٢٦ .
أحمد المصصاني : ٩٧ ، ١٤٨ .
أحمد محي الدين : ٢٢٤ .
محمد الخزوي باشا : ٢٣ ، ٢٥ ، ١٧٠ .
ابراهيم مدكور : ٥٤ ، ٢١٧ .
محمد مصطفى الراعي : ٢٠٥ ، ٢١٢ .
مرتزا : ١٤٢ .
ابن مسكوية : ١٢١ .
مسيبيون : ٤٤ ، ١٠٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥ .
١٨١ .
عبد القادر المغربي : ٢١٩ .
مصطفى لطفى المنفلوطي : ٢١٩ .
ميشان (بنوا) : ١٩١ .
برنار ميشيل : ١٣٤ .

(ن)

حفي ناصف : ٤٤ .
ملك حفي ناصف (باحثة البادية) : ٢٠٩ .
عبد الوهاب النجار : ٣٤ .
عمر النسفي : ١٠٦ .
علي سامي النشار : ٢١٥ .
أبو نصارة : ٢٧ ، ٣٢ ، ١٦٠ .
سليم نقاش : ٢٧ .

حسوة النواوى : ١٨٥ ، ٨٠

نيكسون : ١٠٢

(هـ)

هارغان : ٢٦

هانوتو : ١٦٨ ، ١٠٧ ، ٤٥ ، ٣٩

١٦٩

ابراهيم الحلباوى : ٣٦

ماكس مورتن : ٦٢ ، ٥٨ ، ٥٧ ، ١٣

٦٧

هيجل : ١٣٦ ، ٧٨

سنوك هيرجرونيخ : ٢٢٧

محمد حسين هيكل : ١١ ، ٣٠٦

(و)

فريد وجدي : ١١

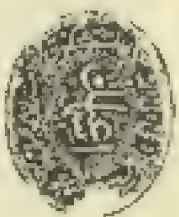
والفسون : ١٢٩

ولهاوزن : ١٠٣

ونخيل : ١٧٣

(ي)

على يوسف : ٤٩



العالم العزیز الکریم الخیر الامنی الاول شیخ محمد عبود بن عبد الله الطحطاوی زید بن زکریا
 قدس سره عین منصفه وحق الامام شیخ ابی جعفر الاطهر ثورق اودعدهم انما فی العلم السداد لعدده حسن کثیر من فاضل
 الشریعه وبنی اعزکم المرحومه الشایسته من عدا شیخ العلام لیس به وعلما مدبرین ان العلم محال لاصحابه وکمالی بحی بن جعفر
 شایسته سید علم السریعه الغراء ابی بکر الذی کسبه العلم به فی لریا ووزیره صالحه انما ان وجه شریف النفس وکثیرا
 وفی من المعصیات برکات البیضاء یجربا فهو لقصده لاکفی وفاضل الجید الحسی وبنی موفظ لریا واولین
 وکثیر سبل کمال السعاده ولسبب البیان واما لکم دوزم السعی لوزره فکلی به لقصده لقصده واما کثیرا ما وکثیره
 من کثیره العالیه سکرنا کم ذلک وصدنا هذا المرحوم مؤذنا بالمرجه الشایسته لیکون عدله علی جمیع هذه المرحومه
 انقصه وبنی علی بنا من المرحوم فی الاولی ووزیره خیرا فی سکره شهر کثیر الغرر لیس به جمیع وکثیرا وکثیرا

٢ — رسالة من المشفقين و براون
إلى الأستاذ الإمام

PENROSE COLLEGE,
CAMBRIDGE.

١٧ ذى القعدة ١٣٢١

استاذنا الاكبر الشيخ العلامة المفضل الشيخ محمد
عبد مفتي الديار المصرية بعد اداء مراسم الحمد
والثناء و اظهار مراتب اخلاصنا واحترامنا لفضلكم
السامية اشكركم على تشريفكم اياق بالكتاب الذي
مترقبني بارسلاله و اعرض انني بحمد الله في
احسن الاحوال وكذا التمتع حتى نؤلفه الزدب
ما زال بصاحبي منذ اربعة شهور ونصف
و قد بلغ عدد طلابنا الذين يشغلون تخصص
اللغة العربية الشريفة العشرين او يمايز و
قد ترقوا كثير و ارجو ان يبلغوا بعد وصولهم
الى مصر درجة في العلم و العمل فوشح دختي
و ان يخدموا اهل مصر خدمة جيدة و ان
يطلعوا على شيء من بحار العرب و شرق اساهم

و نحن نبدل جهدا في ذلك لا الاكاد اجد فرصة
لنأتم اشغالي و مراسلة اصدقائي ، حضرتك تكون
قد رأيت في الجرائد موت هذا الرجل العظيم الذي
لاقيته في السنة الماضية حين تشریفك ، ابدنا
اعلى الفيلسوف الكبير هربرت اشپتسر و رأيت
في الجرائد انه سيطلع عن قريب ما قد كتب في
ترجمة حاله و لا شك انه سيكون كتابا عظيما
مقبلا ، و في هذه الايام قد طبع في مدينة لندن
كتاب الشعر والشعراء لاثنتي عشرة و ان شاء الله
مأرسل نسخة منه الى حضرتك عن قريب لانه كتاب
جميل مفيد ، لا يجوز في ان اكلم اكثر من هذا
لا تفي اعرف كثرة مشاغل حضرتك و ما حثني على
تسطير هذه الكلمات الا اضيق الى مجلسكم السامي
و كثرة تشكري على الايادي التي لحضرتك على
لا سيما تشريفكم منزلي بحضوركم المبارك في
الصفيف الماضي و كلنا منتظرون ان نشرقونا
مرة ثانية ان شاء الله ، و في الختام يا استاذي
المكرم تقبل مني غايه الاحترام و باهر السلام
الرامي لبقاء وجودكم الشريف

ادوارد بروك

Edw. S. Brooke

فهرس لموضوعات الكتاب

صفحة

٧	الإهداء
٩	تصدير
١٥	رسالة إلى المؤلف من أستاذه

الباب الأول

سيرة محمد عبده

٤٣ — ١٩	الفصل الأول : محمد عبده في شبابه
٤٢ — ٣٥	الفصل الثاني : محمد عبده منذ أوبته من النفي
٥٠ — ٤٣	الفصل الثالث : شخصية محمد عبده

الباب الثاني

فلسفة الأستاذ الإمام

٦٤ — ٥٣	الفصل الأول : محمد عبده الفيلسوف
٧٧ — ٦٥	الفصل الثاني : محمد عبده والمتنطق
٨٩ — ٧٨	الفصل الثالث : محمد عبده الناقد
١٠٩ — ٩٠	الفصل الرابع : نظرية الحرية
١١٩ — ١١٠	الفصل الخامس : نظرية الخير

صفحة

- ✓ الفصل السادس : فلسفة الاجتماع ١٢٠ — ١٣٣
الفصل السابع : فلسفة تاريخ الدين ١٣٤ — ١٣٧

الباب الثالث

منهج الإمام في الإصلاح

- ✓ الفصل الأول : الإصلاح الأخلاقي ١٤١ — ١٤٦
الفصل الثاني : تفسير القرآن ١٤٧ — ١٦١
الفصل الثالث : الدفاع عن الإسلام ١٦٢ — ١٧١
الفصل الرابع : موقف الإسلام من الصوفية ١٧٢ — ١٨١
✓ الفصل الخامس : الإمام وإصلاح الأزهر ١٨٢ — ١٨٧
الفصل السادس : موقف الإمام من السياسة ١٨٨ — ١٩٧
الفصل السابع : الإمام وتعدد الزوجات ١٩٨ — ٢٠٢

الباب الرابع

أشعة الأستاذ الإمام

- الفصل الأول : مدرسة الإمام في مصر ٢٠٥ — ٢١٨
الفصل الثاني : مدرسة الإمام في العالم الإسلامي ٢١٩ — ٢٢٨
خاتمة ٢٢٩ — ٢٣٦

من مآثورات الأستاذ الإمام

- ١ — إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار ٢٣٩
٢ — خائن الوطن ٢٤١

صفحة

- ٣ — أتركونا وشأننا ٢٤٢
- ٤ — أسطورة محمد علي ٢٤٣
- ٥ — فتوى للأستاذ الإمام ٢٤٨
- ٦ — « وصية مياسية » ٢٤٨
- ٧ — الصور والتأثيل في نظر الإسلام ٢٥٤
- ٨ — إلى تولستوى ٢٥٦

المراجع

- ١ — مؤلفات محمد عبده ٢٦١
- ٢ — مراجع عن سيرة محمد عبده ٢٦٥
- ٣ — مراجع عن أفكار محمد عبده ٢٦٨
- ٤ — مراجع أخرى لحياة محمد عبده وأفكاره ٢٧١

الكشاف

- أسماء الأعلام ٢٧٥

وثائق

- ١٠ — صورة من خط الأستاذ الإمام ٢٨١
- ٢ — شهادة « العالمية » ٢٨٢
- ٣ — رسالة المستشرق « براون » إلى الأستاذ الإمام ٢٨٣

القبور القديمة في مصر ١٥١

سلسلة كبرى ١٥٢

١٥٣ في مصر

١٥٤ في مصر

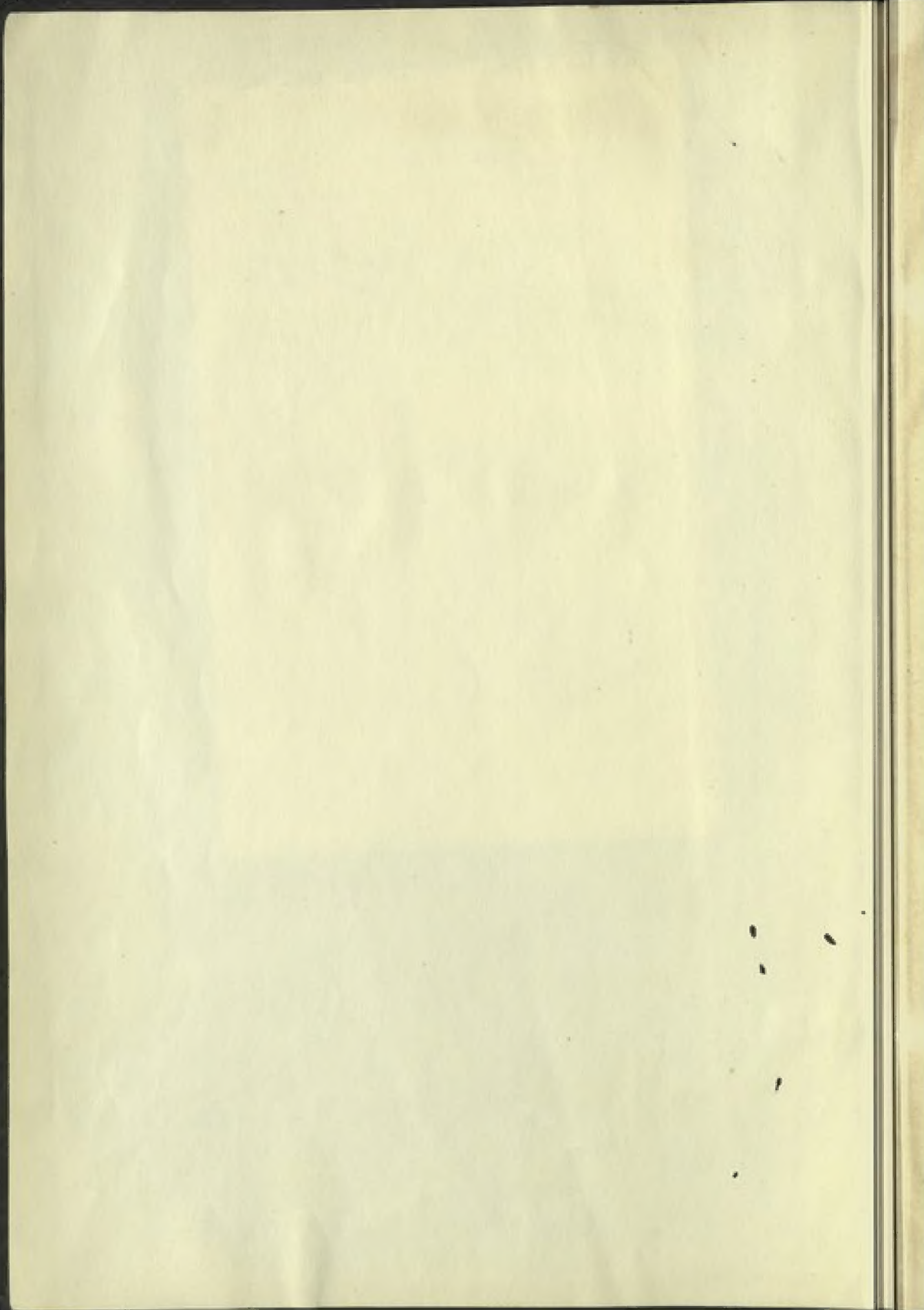
١٥٥ في مصر

١٥٦ في مصر

القاهرة

مطبعة المطبعة الأميرية في مصر

١٩٠٠



DATE DUE



923.662:A31amIA:c.1

امين، عثمان

راند الفكر المصري الامام محمد عبده

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01002137



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

923.662
A3lamiA